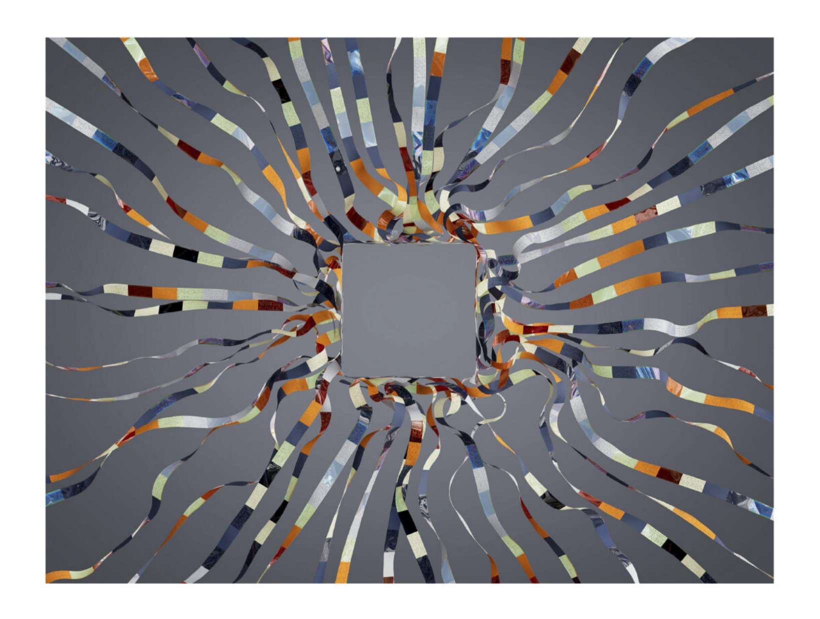
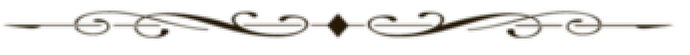
LA PÉRDIDA DE LA ETICIDAD

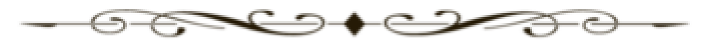
La crisis presente en clave hegeliana



MIGUEL GIUSTI
JOSIMAR CASTILLA
(EDITORES)







La pérdida de la eticidad

La crisis presente en clave hegeliana

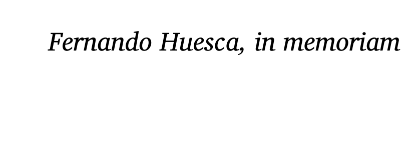
Miguel Giusti y Josimar Castilla (editores)



DOI: 10.55778/ts911693239

Giusti, Miguel; Castilla, Josimar (editores)
La pérdida de la eticidad: La crisis presente en clave hegeliana / editado por Miguel Giusti y Josimar Castilla. – 1a edición – Buenos Aires: Editorial Teseo / SDL, 2024.
Libro digital, EPUB
ISBN 978-1-911693-22-2
1. Hegel. 2. Eticidad. 3. Mercado. 4. Sociedad Civil. I. Giusti, Miguel. II. Castilla, Josimar, ed. III. Título.
CDD 193.5

Este libro fue compaginado desde TeseoPress.


Fernando Huesca, in memoriam

Indice

Introducción

La “pérdida de la eticidad” es una expresión hegeliana de gran agudeza conceptual y de indiscutible actualidad. Conviene, sin embargo, aproximarse a ella con la debida cautela, porque su simple traducción del alemán a otras lenguas, incluido naturalmente el castellano, puede prestarse a equívocos o a imprecisiones. La “eticidad”, para empezar, es un áspero neologismo que se ha ido afianzando solo paulatinamente para verter al español la expresión *Sittlichkeit,* de uso más frecuente o cotidiano en lengua alemana. Con ella, se refiere Hegel a la tercera parte (la tercera sección) de la definición de la libertad en su *Filosofía del derecho,* otorgándole, de acuerdo con su propia caracterización de la estructura de todo “concepto”, un significado englobante o sintetizador de las dimensiones de la voluntad libre. Pero, precisamente porque con dicha palabra se designa una esfera vital compleja, durante mucho tiempo fue traducida, y aún lo sigue siendo en algunas lenguas, como ‘vida ética’, ‘*ethical life*’ o ‘*vie éthique*’.

Curiosamente, al definir Hegel las partes o dimensiones de las que se compone la “eticidad”, afirma que, en la segunda de ellas, en la llamada “sociedad civil”, la *bürgerliche Gesellschaft* —expresión que es igualmente materia de diversas traducciones y no pocos equívocos—, ocurre una “pérdida” [*Verlust*] de la eticidad, es decir, desaparecen de ella los componentes esenciales de una vida ética solidaria o al menos su interdependencia necesaria. La tesis es formulada, más específicamente, en los §§ 157 y 181 de su *Filosofía del derecho*, en los que se hace alusión a que en la sociedad moderna (pues es de ella que se habla en sentido estricto) puede suceder que el individualismo se haga valer por encima del bien común, que

impongan su hegemonía los intereses económicos o mercantiles, que se ahonden las desigualdades sociales o que la política renuncie a su papel regulador de la voluntad general.

Es ciertamente un dato extraño, que merece especial atención, el que en el interior de una figura caracterizada globalmente como "eticidad", una de sus partes merezca la calificación de ser una "pérdida". Pero las razones que llevan a Hegel a sostener semejante tesis fueron muy elocuentes en su momento, y lo siguen siendo también, o acaso con mayor razón, en la sociedad contemporánea. Muchas de aquellas carencias o "pérdidas" siguen vigentes o se han agudizado en nuestra época, tanto a nivel local como a nivel global. Y ha sido precisamente con la intención de reflexionar sobre esta lúcida y certera conceptualización hegeliana que convocamos a los autores del presente volumen: para debatir sobre las múltiples formas en que se hace visible esta *pérdida*, así como sobre el conjunto de rasgos o determinaciones que harían falta para construir una genuina *eticidad*.

Recogemos en el volumen las actas del Seminario sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel 2023, organizado en Lima por el Grupo Hegel de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). El tema del Seminario fue explícitamente el que se anuncia en el título de este libro: "La pérdida de la eticidad. La crisis presente en clave hegeliana".

En función de las contribuciones recibidas y de las tesis defendidas por sus autores, hemos dividido el volumen de manera orgánica en tres secciones. En la primera, titulada "¿A qué se llama 'pérdida de la eticidad'?", reunimos los trabajos que se ocupan del sentido que Hegel le otorga a dicha expresión, tanto desde el punto de vista sistemático como desde el punto de vista de sus vínculos con la crisis del presente. En la segunda sección, "Ámbitos de la pérdida de la eticidad en la *Filosofía del derecho*", encontramos análisis más puntuales o

detallados sobre las formas en que se produce aquella "pérdida" en el interior de la "sociedad civil": en la familia, en el mercado, en las relaciones intersubjetivas estrictamente económicas o en la carencia de una dimensión política. Finalmente, en la tercera sección, "Eticidad y política en la crisis presente", se tematiza de manera más directa la dimensión política ausente de la sociedad civil y se exponen algunos efectos de la *pérdida de la eticidad* en la sociedad actual, incluidos algunos fenómenos sociales recientes, en particular en América Latina.

Contamos en el seminario con la valiosa participación del joven filósofo mexicano Fernando Huesca, profesor de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, un destacado especialista en las relaciones de la obra de Hegel con el pensamiento económico de su tiempo y un fino y amable pensador. Pocos días después de haber finalizado nuestro seminario, nos sorprendió la lamentable noticia de su fallecimiento. Con mucho pesar, pero al mismo tiempo con nuestro más profundo agradecimiento, dedicamos este volumen a su memoria.

Adscrito al Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP, el Grupo Hegel tiene ya varios años de existencia, y cuenta con una respetable experiencia en la organización de encuentros internacionales y publicaciones. El equipo de investigadores está compuesto por profesores y estudiantes de la PUCP y de otras universidades del Perú, y mantiene relaciones de cooperación con grupos afines o centros de investigación sobre la filosofía de Hegel en otros países.

Expresamos nuestro agradecimiento a los autores que participaron en el Seminario y que colaboran igualmente en el volumen. Agradecemos asimismo al Centro de Estudios Filosóficos, al Vicerrectorado de Investigación, a la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y al Departamento de Humanidades de la PUCP por el apoyo brindado para la realización del

seminario y la edición de este libro, así como al entero equipo de miembros del Grupo Hegel, que es, en la teoría y en la práctica, el principal promotor de nuestros seminarios anuales.

Solo nos queda esperar que los lectores encuentren fructífero el intercambio de ideas que ponemos a su disposición, siguiendo las huellas y la inspiración de un filósofo como Hegel, muy estimulante siempre para *comprender nuestra época en pensamientos*.

Los editores

Primera sección.
¿A qué se llama "pérdida de la eticidad"?

La pérdida de la eticidad es el nombre de su búsqueda

Miguel Giusti[1]

"La pérdida de la eticidad [*der Verlust der Sittlichkeit*]"[2] es una expresión que Hegel emplea en su *Filosofía del derecho* para caracterizar lo que ocurre en la "sociedad civil [*bürgerliche Gesellschaft*]". De eso no caben dudas, aunque sí las caben para definir en qué consisten la "eticidad" o "la sociedad civil", incluso para elegir una correcta o adecuada traducción al castellano[3]. Sobre ambas expresiones hay una larga e inconclusa controversia, que los autores de este volumen estamos en cierto modo prolongando. En lo que yo desearía concentrarme es en la curiosa circunstancia de que, una vez alcanzado el estadio correspondiente a la eticidad, de la cual se nos dice que es "la libertad realizada" (§ 129) o "la idea de libertad como bien viviente" (§ 142), suceda de pronto que una de sus partes, o de sus formas de existencia, consista precisamente en que *se pierda* lo alcanzado; que pertenezca a la eticidad, pero no sea eticidad. ¿Por qué entonces, podría uno preguntarse, no se trató del tema antes de abordar el momento culminante del proceso? ¿No habría sido más lógico ocuparse de esa materia limitante en un momento anterior? ¿En qué sentido se puede hablar de una parte de la eticidad que no es propiamente parte de ella, o que es una negación suya?

Desarrollaré el tema en dos pasos: en primer lugar, me referiré a un movimiento conceptual análogo que Hegel

desarrolla en la *Fenomenología del espíritu* y que tiene más de un vínculo relevante con el tema que nos ocupa. Su interés es, en ese momento, analizar el contraste entre la concepción moderna de libertad y la cosmovisión ética de la antigüedad. En segundo lugar, trataré de explicar por qué algo supuestamente contrario a la eticidad puede formar parte de ella, o, en otras palabras, qué dimensión positiva puede o debe ser rescatada de ese proceso distorsionado de realización de la libertad. Aludiré aquí a formas viejas y nuevas de pérdida de la vida ética. Y me preguntaré hasta qué punto el retorno de la eticidad en el Estado constituye una verdadera solución de los problemas planteados en la esfera de la sociedad civil. Acaso, como insinúa el título de mi ensayo, solo nos quede la conciencia de una dialéctica perenne entre la pérdida y la búsqueda.

1. La pérdida y la búsqueda de la felicidad en la *Fenomenología del espíritu*

El pasaje específico de la *Fenomenología* al que me refiero se halla al inicio de la segunda parte de la sección Razón, titulada "La realización de la autoconciencia racional por sí misma [*Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst*][4]. Hegel ha concluido la exposición de la "razón observante", ha llevado al límite, por así decir, la identificación entre razón y realidad, y se apresta a mostrar la necesidad de que la autoconciencia abandone la actitud meramente observadora y se vuelva ella misma generadora de racionalidad, es decir, *razón actuante*. Aún queda un trecho por recorrer, pero nos hallamos claramente en el tránsito a la figura del espíritu. Y, como suele ocurrir en casos como este, Hegel se permite hacer algunos comentarios hermenéuticos generales que adelantan en cierto modo el trayecto que nos espera. Es allí donde nos propone interpretar el destino de dicha autoconciencia por medio de la metáfora de *la pérdida y la*

búsqueda de la felicidad.

El individuo moderno, nos dice Hegel literalmente, "*ha dejado atrás* la felicidad [*ist aus diesem Glücke herausgetreten*] que consistía en haber vivido y realizado su destino [...], aunque también podríamos decir –añade– que *aún no la ha alcanzado* [*oder auch es hat es noch nicht erreicht*] [la felicidad], pues ambas cosas podrían decirse del mismo modo"[5]. Retengamos esto último: ambas cosas, la pérdida y la búsqueda, son dos modos de decir lo mismo, dos caras de una misma moneda. En otras palabras, lo que afirma Hegel es que la condición del hombre moderno desde el punto de vista ético está marcada por una ambivalencia muy particular. Si se la considera en relación con el pasado, es decir, en relación con la tradición de la que proviene y de la que el mundo griego es, para él, un paradigma de armonía, entonces dicha condición debe caracterizarse como una *pérdida*. Lo es, porque el individuo ha dejado de identificarse con el *ethos* de su pueblo, porque ya no posee un sistema de creencias evidente que dé sentido a su existencia particular. Pero, si se la considera en relación con el futuro, es decir, en relación con las posibilidades contenidas en la libertad y la razón del individuo, entonces ella debe caracterizarse como una *búsqueda*. Al no tener ya raíces, el individuo está en condiciones de imaginar un *ethos* nuevo que satisfaga idealmente las aspiraciones de todos los seres humanos. En el primer caso, se asume que el individuo "ha dejado atrás la felicidad"; en el segundo caso, que "aún no la ha alcanzado"; su condición oscila pues entre la pérdida y la búsqueda de la felicidad. Ambas caracterizaciones son posibles, y son además necesarias, porque ellas expresan una misma realidad, vista desde perspectivas opuestas.

Ello significa, desde el punto de vista sistemático, que el individuo del que habla aquí Hegel posee los dos rasgos esenciales del sujeto racional de los modernos: es el fundamento de la realidad, pero lo es justamente en la medida

en que la realidad no coincide con el fundamento. Dicho en términos kantianos, por ejemplo: es un sujeto libre, pero su libertad existe solo por oposición al mundo natural o al mundo social. Si llamamos, con Hegel (o con Aristóteles), "felicidad" a la coincidencia entre libertad y mundo existente, entonces la situación del individuo es, como veíamos, la de haber perdido o la de no haber alcanzado aún la felicidad. Nos encontramos así con uno de los dilemas aparentemente insolubles de la razón moderna: ella es promesa de unidad y armonía, pero promesa edificada sobre un dualismo que le es consustancial, es decir, es promesa irrealizable por principio.

Hablar indistintamente de pérdida o búsqueda de la felicidad es posible, en realidad, solo desde el punto de vista de la estructura formal de esta relación, mas no desde el punto de vista histórico. En términos históricos, solo cabe hablar de una pérdida de la felicidad, en el sentido que el individuo ha dejado atrás la relación armoniosa con su entorno social y natural o, como suele decir Hegel, ha abandonado la inmediatez del *en sí* que no tolera el *para sí*. Pero también aquí el desenlace parece aporético: la razón, nos asegura Hegel, "*tiene necesariamente que dejar atrás esta felicidad* [*muss aus diesem Glücke heraustreten*]"[6], pues solo así será capaz de instaurar por sí misma el orden del que ella se sustrae al individualizarse, aunque ello tenga justamente el costo de desligarse de un *ethos* integrador. Este juicio histórico-filosófico implica una relativización de la conciencia triunfalista de la modernidad por contraste con la unidad cultural de los antiguos, y es sin duda el antecedente, si no directamente la inspiración, de los análisis comparativos entre modernidad y sociedad tradicional que han sido recogidos en los debates de la ética desde fines del siglo XX, en particular bajo la oposición entre "Moralidad" y "Eticidad", entre "Universalismo" y "Comunitarismo" y entre sus variantes más contemporáneas. Trátese pues de pérdida o de búsqueda, el punto de partida, la evidencia inicial, es en

ambos casos la ausencia de la felicidad, aquella situación originaria (originariamente moderna) de desacoplamiento del individuo con respecto a su entorno, que fue caracterizada por los filósofos románticos, Hegel entre ellos, mediante la noción de “alienación [*Entfremdung*]”.

2. La pérdida de la eticidad en la sociedad civil

El movimiento conceptual que acabo de reseñar está muy emparentado con el que vemos en marcha en la *Filosofía del derecho*, pero naturalmente no es idéntico. Al compararlos, descubriremos –espero– varias facetas que enriquezcan la comprensión de ambos. Por lo pronto, es claro que en el caso de la *Fenomenología* Hegel se refiere a la condición del sujeto moderno, racional y libre, en relación con el *ethos* de la Antigüedad o, por extensión, de cualquier otro sistema de costumbres (de cualquier espíritu de un pueblo, el cual *es*, pero solo de modo inmediato). La pérdida de su felicidad es una condición necesaria para la búsqueda de su felicidad. En el caso de la *Filosofía del derecho*, no obstante, la referencia a una pérdida de la eticidad aparece en sentido estricto en el tránsito de la familia a la sociedad civil (§ 181) y así será caracterizada esta última esfera (la entera sociedad civil) en sus tres fases, incluso en lo que atañe a la “corporación”, de la que dice Hegel que representa “el retorno de lo ético” (§ 249), pero solo de una forma “limitada y finita”[7].

Siguiendo con la analogía, podríamos decir que la familia es una suerte de eticidad *sustancial* o *natural* que los individuos *tienen que dejar atrás* para ingresar a la sociedad civil. Como en el caso anterior, la *pérdida* no es pues opcional, sino necesaria. Los miembros que conforman la sociedad civil son individuos aislados, que gozan de una libertad, en cierto modo, negativa y positiva a la vez: negativa, porque han debido renunciar a los lazos comunitarios en los que crecieron; positiva, porque precisamente gracias a ello están ahora en condiciones de

realizar sus propios proyectos personales. Solo que, al hacerlo, al *buscar* la realización de su libertad, ingresan a un territorio plagado de señuelos y de espejismos. Lo que despliega Hegel ante nuestros ojos es la red de vías engañosas que les hacen creer a los individuos que están produciendo una forma de vida común o de universalidad. Es, como se nos dice, "el *mundo fenoménico* de lo ético [*die* Erscheinungswelt *des Sittlichen*]"[8].

Que sea un mundo *fenoménico*, es decir, al mismo tiempo *aparente* y *revelador* –"aparecedor", valga el forzado neologismo–, quiere decir que en él se expresa la doble naturaleza de contener una dimensión positiva o legítima y una dimensión simuladora o engañosa. Es legítimo que la libertad individual abandone los lazos sociales naturales y busque la realización de su voluntad, pero no toda búsqueda es exitosa ni toda forma de universalidad es genuina. Eso explica que Hegel emplee en este capítulo continuamente categorías de la "lógica de la esencia" para explicar lo que ocurre. Cree así poder dar cuenta de la relación precisa que existe, en los intercambios económicos de la sociedad moderna, entre los fines privados que se trazan los individuos y la satisfacción colectiva de las necesidades sociales. Esta relación entre particularidad y universalidad no es, en sentido estricto, "querida" [*gewollt*] o "sabida" [*gewusst*], es decir, deliberada, sino que es solo un resultado indirecto del entrelazamiento de las necesidades con la división del trabajo (el llamado "sistema de las necesidades"). Se puede hablar en rigor de "aparecer" porque la universalidad en cuestión se impone, por así decir, pese a que los individuos pretendan hacer valer solo sus intereses privados. Ha sido precisamente la nueva ciencia de la economía –nos dice Hegel– la que ha mostrado esta interdependencia, al advertir una "apariencia de racionalidad actuante"[9] en la caótica multiplicidad de los intercambios sociales. Pero en ella se aprecia también una dinámica propia de la *lógica de la esencia*, a saber, la relación que guardan entre sí las categorías

de “necesidad” y “contingencia”. En virtud de la división del trabajo, todos los individuos entran en relación unos con otros. De un lado, esta relación trae consigo el entrelazamiento *necesario* de los fines, las demandas y los intereses privados; el proceso productivo posee una lógica inmanente, de la que no puede abstraerse ninguno de los agentes que participan en él. El hecho mismo de “cultivarse” (de apropiarse de una *Bildung*) –que constituye, asimismo, una forma de universalidad– aparece ante los individuos como un *medio* indispensable para realizar sus propios intereses; de esa manera, “se transforman en un eslabón de la cadena que constituye el conjunto”[10]. Pero, de otro lado, un tal entrelazamiento *necesario* paradójicamente no es capaz de garantizar la satisfacción de la particularidad que le ha dado existencia. Si las necesidades privadas de los individuos en el proceso global de producción son o no satisfechas, o si este no conduce más bien a un distanciamiento entre la particularidad y la universalidad, es algo que depende en última instancia de la casualidad o de la *contingencia*. En la misma línea, sostiene Hegel consecuentemente que la esfera de la sociedad civil es el estadio de la “reflexión” [*Reflexion*] o de la “diferencia” [*Differenz*][11], que ella es el “aparecer de la universalidad”[12] o de la “racionalidad” [*Scheinen der Vernünftigkeit*][13]; un “Estado del *entendimiento”* [*Verstandesstaat*] o un “Estado de la necesidad” [*Notstaat*][14].

Pero no perdamos de vista el hilo conductor de la argumentación. Andábamos tratando de precisar la dinámica entre la pérdida y la búsqueda, y ahora ya sabemos que también en el caso de la sociedad civil ambas experiencias son legítimas, aunque también que ellas pueden conducir al engaño. Por lo dicho, me atrevería a sostener que en la interpretación hegeliana de la sociedad civil bajo el registro de la lógica de la esencia se halla *in nuce* la teoría marxista de la ideología. ¿Cómo se muestran en el texto los rastros de la

pérdida o de la búsqueda ilusoria? En el "Sistema de las necesidades", se impone ciertamente una universalidad, pero solo instrumental y contingente. En la "Administración de justicia", se hace valer igualmente una legalidad contractual, pero solo abstracta, y que es además la que sus contemporáneos suelen confundir con el Estado, y que solo es en realidad un "Estado de la necesidad". En el tratamiento de la ""Policía" y la "Corporación", se hace más patente aún la tesis fuerte de que la sociedad del mercado, dejada a su suerte, produce solo una satisfacción contingente de sus promesas y genera más bien continuamente la "acumulación de riquezas"[15] y la "creación de una plebe"[16], sin estar en capacidad de dar solución a dichos problemas. "A través de esas contradicciones –escribe Hegel–, la sociedad civil ofrece el espectáculo del desenfreno, la miseria y la corrupción física y ética que todo ello arrastra consigo"[17].

Naturalmente, no todo es desenfreno en la sociedad civil, porque, como ya se ha dicho, hay una dimensión positiva, legítima, en la búsqueda de la realización personal de la libertad. Ella se pone de manifiesto de muchas maneras, y no solo en la capacidad autónoma y particular de decisión de los individuos, sino también, por ejemplo, en la validación de una concepción del hombre, del ser humano, de carácter igualitario y universal; en la importancia del trabajo como medio de autorrealización o como generador de valor; en el acceso universal y particularizado a la cultura; en el reconocimiento de un sistema jurídico de reglas de convivencia. Hegel se esfuerza, además, en valorar (acaso más bien en proponer) formas de generación de eticidad inmanentes a la propia sociedad, como en el caso de las corporaciones, un asunto que merecería una mayor atención. Pero, pese a todo ello, la falla de la sociedad civil es estructural y no puede hallar solución sino fuera de sí, vale decir, cuando la libertad racional sea concebida desde una perspectiva más amplia, más profunda,

más abarcadora, en una palabra, desde la perspectiva de la libertad *política*.

En sentido estricto, habría que decir, pues, que el Estado es la eticidad *hallada*, o *reencontrada*. Es lo que expresa Hegel de múltiples y enfáticas maneras: "Es la realidad efectiva de la idea ética" [*die Wirklichkeit der sittlichen Idee*][18], el "resultado" [*Resultat*] solo en apariencia, porque él es el "verdadero fundamento" [*wahrhafter Grund*][19] o, en sentido estrictamente aristotélico, "lo primero" [*das Erste*], que contiene y da sentido a los dos momentos anteriores (la familia y la sociedad civil) o "se subdivide en ellos" [*sich in diese beiden Momente dirimiert*] [20]. Podríamos seguir con esta enumeración de sentencias conceptuales, pero no hace falta, porque es harto conocida. Es la voluntad política la que constituye en sentido pleno "el punto de vista de la eticidad" y es desde ella que se debe replantear el problema global de la relación entre sus momentos o partes constitutivas, entre ellas la dinámica de la sociedad civil, en donde la eticidad *se perdió*.

Pero ¿qué es lo que se ha *hallado* en esta *búsqueda* en el Estado? Ciertamente, la convicción de que la libertad es un bien común y una voluntad universal que debe conducir el destino de la sociedad. Pero nos quedan dos dudas serias. La primera es: ¿resuelve verdaderamente el Estado de la *Filosofía del derecho* de Hegel los problemas de la sociedad civil, incluso los de su tiempo? La segunda: ¿por qué hacía falta desplegar esa serie de trabas que atraviesan por entero a la sociedad civil cuando ella se somete a los intereses de la voluntad particular, en lugar de proponer una fórmula institucional que las evite o las supere? Las dos dudas están naturalmente relacionadas entre sí. Es de suponer que Hegel se imaginaba que con su propuesta específica de constitución política nos ofrecería un andamiaje institucional que hiciese frente a las deficiencias estructurales de la sociedad civil, pero sobre todo que articulara orgánicamente la voluntad política de un proyecto

nacional o estatal. No obstante, es evidente que su propuesta está –incluso estuvo– muy lejos de ser una solución del problema. El ordenamiento de los poderes del Estado que ofrece en su constitución (las relaciones entre el poder del príncipe, el Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo) no solo es una reproducción *sui generis* de la doctrina constitucional de comienzos del siglo XIX –*sui generis* porque en ella se introducen componentes injustificables desde su propio punto de vista conceptual, como la sucesión hereditaria de la monarquía–, sino que, además, no logra atender de manera convincente muchas de las demandas o necesidades que él mismo había detectado o era consciente que debía atender, como la participación voluntaria de los individuos en los estamentos, la adecuada representación política de la sociedad, la concepción de una democracia más acorde a los tiempos, y no digamos ya la solución del problema de la injusta acumulación de riquezas o de la generación del desempleo. No es casual que la concepción hegeliana de una monarquía constitucional haya sido relegada al olvido, no solo por sus detractores, sino incluso por sus partidarios. De ella se podría decir, añadiéndole un toque de ironía, lo que comentó alguna vez Robert Pippin[21]: si le diéramos la razón a Hegel cuando criticaba a los filósofos que pretendían *enseñarnos cómo debe ser el mundo*, entonces deberíamos comenzar por olvidarnos de lo que él nos *ha enseñado sobre cómo debería ser el Estado*.

La segunda duda añade leña a este fuego. ¿Por qué despliega Hegel con tanto detalle o con tanta lucidez las grietas de la sociedad civil, ese *espectáculo del desenfreno*? Quizás la respuesta más razonable sea que somos más conscientes de la pérdida de la eticidad que de las formas de su reconstitución, o de que la *pérdida* es en realidad el nombre de su *búsqueda*. No nos satisface la propuesta constitucional hegeliana, aunque sabemos que tiene razón en sostener que la solución debe ser política, en su sentido conceptual más pleno. Pero entretanto

siguen incrementándose los problemas y los engaños de la sociedad civil, algunos que Hegel detectó y que hemos analizado, y otros que él no llegó a ver y no supo tampoco prever, como la internacionalización del dominio de la economía sobre la política a través del proceso de globalización, el incremento del desempleo debido a la mecanización de la producción, la aún mayor acumulación de riquezas, la más aguda evolución de la inequidad en las condiciones de vida del planeta, la destrucción del equilibrio ecológico o –para no seguir con una lista interminable– los efectos de la industria bélica o de la proliferación de los conflictos armados por todo el mundo, conflictos que Hegel en cierto modo subestimó en conjunto o sobreestimó desde la perspectiva de sus efectos sobre el patriotismo[22].

Pero hay todavía más. También el ejercicio de la política contemporánea es una exhibición de la pérdida de la eticidad, no solo en el sentido en que se ha impuesto mayormente por doquier ese *Estado de la necesidad* del que se nos habla en la *Filosofía del derecho* –que corresponde a la concepción liberal o neoliberal de la democracia–, sino además en el sentido en que se ha naturalizado, por así decir, o legitimado, la existencia de un ordenamiento político mundial que tolera relaciones de inequidad, bolsones de miseria, migraciones masivas y muchos otros fenómenos de carencias ostensibles en el ejercicio de la libertad. Por si ello no bastara, asistimos en fechas recientes a un proceso creciente de derechización de la política, que tiene entre sus ingredientes principales el retorno a formas premodernas de coexistencia, al restablecimiento desenfadado de la discriminación racial o al desconocimiento de derechos básicos que se consideraban finamente consolidados en la cultura libertaria, es decir, en el progreso de nuestra conciencia de la libertad.

Hegel tiene doblemente razón: cuando afirma que la dimensión política es la verdadera clave del ejercicio de la

libertad racional, y cuando realiza su diagnóstico sobre las múltiples formas en que asistimos a una pérdida de la eticidad en la sociedad del mercado. En esta dialéctica radica el sentido normativo de la tarea que Hegel planteó y para la que no encontró él mismo una solución institucional adecuada. Las dimensiones de la crisis presente no parecen depararnos a nosotros mayor fortuna, aunque el rumbo de la búsqueda esté ya trazado en las evidencias de la pérdida.

Bibliografía

Giusti, Miguel, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2005.

Hegel, G. W. F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de Dieter Henrich, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 2005.

Hegel, G. W. F., *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, traducción de María del Carmen Paredes, Madrid: Gredos, 2010.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada, 2010.

Honneth, Axel, *Die Armut unserer Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2020.

Pippin, Robert, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency al Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Schmidt am Busch, Hans-Christoph, "Why Ethical Life is Fragile: Rights, Markets and States in Hegel's Philosophy of Right", en David James (ed.), *Hegel's* Elements of the Philosophy of Right. *A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 137-159.

---

1. Grupo Hegel – Pontificia Universidad Católica del Perú. ↲
2. La referencia explícita a dicha expresión se encuentra en los §§ 157 y

181. Citaré en este trabajo la traducción de la *Filosofía del derecho* (*FD*) de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 2005, aunque he consultado igualmente la versión de María del Carmen Paredes, Madrid: Gredos, 2010. He modificado ocasionalmente la traducción de algunos pasajes.

3. Me he ocupado de algunos de los aspectos de la interesante historia de la traducción de estos conceptos en mi artículo "'Economia', 'sociedad' y 'polîtica'. Una moderna confusión conceptual", en Miguel Giusti, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2005, pp. 81-106.
4. En el caso de la *Fenomenología del espíritu*, citaré la edición de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada, 2010, por la facilidad que ofrece de ser bilingüe, además de ser muy buena, por supuesto, pero modificaré también ocasionalmente su traducción.
5. *Ibid.*, pp. 434-435. Las cursivas son mías.
6. *I dem* .
7. En su contribución a este mismo volumen, Agemir Bavaresco y Christian Iber ponen de relieve un fenómeno muy aleccionador sobre el efecto pernicioso que la propia sociedad civil ha tenido con el correr del tiempo sobre la dimensión ética de la familia. En tal sentido, la pérdida de eticidad que caracteriza a la sociedad civil se habría extendido, por una suerte de metástasis, en las relaciones que caracterizan a la vida familiar.
8. G. W. F. Hegel, *FD* § 181, p. 301.
9. G. W. F. Hegel, *FD* § 189, Obs., p. 311.
10. G. W. F. Hegel, *FD* § 187, p. 308.
11. G. W. F. Hegel, *FD* § 181, p. 301.
12. *Idem.*
13. G. W. F. Hegel, *FD* § 189, p. 311.
14. G. W. F. Hegel, *FD* § 183, p. 304.
15. G. W. F. Hegel, *FD* § 181, p. 243.
16. G. W. F. Hegel, *FD* § 181, p. 244.
17. G. W. F. Hegel, FD § 185, p. 304. Ver al respecto Hans-Christoph Schmidt am Busch, "Why Ethical Life is Fragile: Rights, Markets and States in Hegel's Philosophy of Right", en: David James (ed.), *Hegel's* Elements of the Philosophy of Right. *A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 137-159. Llama la atención, sin embargo, la serie de atributos éticos que el autor le concede a la sociedad civil. A modo de contraste, convendría traer a colación la versión de la lección de 1819/1820 sobre la Filosofía del derecho, publicada por Dieter Henrich, en la que Hegel enfatiza las deficiencias de la sociedad civil y justifica más de una vez la "indignación [Empörung]" con la que reaccionan o podrían reaccionar los pobres ante ellas. Ver G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de Dieter Henrich, Frankfurt: Suhrkamp, 1983, pp. 187-207.
18. G. W. F. Hegel, *FD* § 257, p. 370.
19. G. W. F. Hegel, *FD* § 256, p. 368.
20. *Idem.*
21. Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency al Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 269.
22. Ver al respecto, y en la misma línea, el trabajo de Axel Honneth, "Von der Armut unserer Freiheit. Grösse und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre", que da nombre a su libro de ensayos *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019*, Frankfurt: Suhrkamp, 2020, pp. 38-58.

Sin vida ética, no hay agencia racional cabal

Juan Ormeño Karzulovic[1]

La idea expresada en el título no es nueva, aunque sí lo es quizás el escepticismo acerca de una vida ética moderna y lo que su imposibilidad implicaría. Procederé en cinco pasos: I) delinearé brevemente las razones por las que la propuesta institucional hegeliana ha sido criticada; II) luego, trataré de mostrar cómo, según Hegel, la racionalidad de la agencia individual depende substantivamente de la existencia y validez de instituciones racionales; III) en esto, Hegel sigue no solo la tradición del derecho natural moderno, sino una larga tradición de la filosofía práctica, a la que transforma radicalizando la dependencia de la racionalidad de la agencia individual de su participación en esas instituciones éticas; IV) trataré, por último, de examinar si la radicalización hegeliana de esta tradición es razonable, dada la configuración que el mundo moderno ha adquirido. En V) hago un resumen final.

I

Hegel ha sido criticado, quizás con razón, por el énfasis que ha puesto en la dimensión institucional que habría de poseer una vida ética moderna, de ser esta posible[2]. El escepticismo a este último respecto parece fundado: las instituciones y estructuras características de las sociedades del capitalismo (ahora sí, efectivamente) global parecen acomodarse mejor a la

agencia individual autónoma que a un sentido político de pertenencia y mutua solidaridad[3], por mucho que esas mismas condiciones impongan límites no menores a esa autonomía (por ejemplo, en la forma de restricciones legales a las posibilidades de acción y en la forma de restricciones materiales a la persecución de varios fines). Con todo, el Hegel maduro creyó que, en cierto sentido, la posibilidad de una vida ética moderna dependía, crucialmente, de una comprensión correcta de la libertad y de la existencia de instituciones que pudiesen ser concebidas, a lo menos, como condiciones de posibilidad del ejercicio de esa libertad[4]. Si la libertad se entiende como la posibilidad que el agente tiene de reconocer racionalmente, en lo que ha hecho, su propia agencia, entonces ser libre depende crucialmente de la racionalidad de esas instituciones. Sin embargo, cómo haya de concebirse esta última es materia de controversia: si como ajuste de las instituciones a una norma general cuya autoridad todos los agentes reconozcan como propia o, como parece ser el caso en Hegel, como realización de un efectivo reconocimiento mutuo. Precisamente, una de las líneas de pensamiento más productivas de lo que podríamos llamar "el hegelianismo contemporáneo" ha hecho de esta idea un modelo de la dinámica normativa del conflicto social (el de una lucha por el reconocimiento) y un *telos* al que esa dinámica debería apuntar (el reconocimiento mutuo)[5], que, al menos, sirva como baremo para la crítica de las múltiples relaciones entre agentes, sean institucionales o interpersonales, en las que, en lugar de reconocimiento, hay menosprecio y violencia. Aun cuando la noción de reconocimiento mutuo requiere tanta aclaración como la de racionalidad[6], esta línea de pensamiento parece tener un punto al sostener que Hegel no debería haberse comprometido con las instituciones concretas que delinea en su *Filosofía del derecho* (1820)[7], a saber: (1) la familia "burguesa" moderna, nucleada en torno al amor; (2) el mercado como

medio para la asignación de recursos y coordinación de las acciones entre individuos que buscan satisfacer fines privados. A este respecto, merece una mención especial (3) la división de la sociedad en clases, que se corresponde con la representación que Hegel tiene de la sociedad civil como organizada por, y en torno a, la división social del trabajo (como corresponde a un lector de Adam Smith). Estas clases desempeñan un importante rol normativo: son en cierto sentido elegidas por los individuos de acuerdo con su propia "vocación", por lo que la pertenencia de cada uno a alguna de ellas está mediada por el propio trabajo. Esta mediación "social" del propio estatus y honor hacen del trabajo –la actividad del individuo, por medio de la cual persigue la maximización de su propio bienestar– un elemento central de la libertad de los modernos. También hay que mencionar el importante rol que Hegel (4) le asigna al derecho privado, que ha de regular la persecución individual del bienestar, y (5) a la administración del "estado externo" y a las asociaciones gremiales, ambos remedios a la labor éticamente disolvente del mercado. Corona esta configuración institucional (6) el Estado político como ámbito de ejercicio de una agencia racional universal y (7) las limitaciones del poder del Estado en el campo internacional. El escepticismo frente a estas propuestas institucionales se basa, en parte, en el hecho de que su diseño refleja la perspectiva y las limitaciones de la época en la que Hegel compuso su filosofía práctica: pues la familia concebida por Hegel parece sostenerse sobre una comprensión hoy inaceptable de los roles de género, mientras la dinámica del mercado coloniza tanto las relaciones familiares como las actividades científicas y la conducción de la política nacional, sin que ni el Estado ni las estructuras de la sociedad civil puedan ponerle freno. La convicción subjetiva que, según Hegel, debía animar al ciudadano honesto –el patriotismo del interés en los asuntos públicos y el cumplimiento de los deberes políticos, como el pago puntual de

los impuestos– parece hoy haber sido consumida por la desafección que tanto pobres como ricos sienten ante las instituciones representativas (y que decanta en la disolución de la idea de representación, pues el individuo ya no parece concebirse como un “sí mismo universal”)[8]. De nuevo merece mención especial el rol que Hegel le asigna al trabajo de cada individuo: este constituye hoy un problema socio-político de marca mayor, precisamente porque el trabajo individual parece tener un rol cada vez menos central en el tejido de la vida moderna (por importante que lo siga siendo para cada uno)[9]. No es que quienes critican la sobreinstitucionalización de la propuesta ética de Hegel no crean que las instituciones son relevantes, pero les parece que el campo de las relaciones interpersonales o de las organizaciones de la sociedad civil (*zivil*-, *nichtbürgerliche Gesellschaft*) permitirían relaciones de mutuo reconocimiento que se sitúan más allá (o más acá) del marco institucional delineado por Hegel en su momento.

II

Con todo, la estrategia argumentativa que Hegel utiliza para afirmar la racionalidad de las instituciones propuestas no parece desacertada y se basa, como ya se sugirió, en el hecho de que el reconocimiento recíproco entre individuos libres constituye para Hegel una cierta meta de la dinámica histórico-social: (1) estas instituciones son “racionales” en el sentido de que son, al menos, “más racionales que” otras instituciones, sean o hayan sido estas últimas efectivamente reales, como el derecho romano, que cosificaba las relaciones familiares al codificarlas como relaciones de propiedad, o posibilidades filosóficas, como la abolición de la familia por medio de la comunidad de las mujeres y los hijos entre los guardianes de la *República* de Platón. Y (2) son más racionales porque, a diferencia de las anteriores, posibilitan un reconocimiento

efectivamente mutuo entre individuos diferentes, en distintos niveles. Un ejemplo: el tratamiento de la familia, liberada de las presiones del linaje y de las tareas productivas, permite que en ella se dé un tipo de reconocimiento entre sus miembros que no dependa de las capacidades y desempeños individuales, satisfaciendo así dimensiones afectivas sin las que una vida libre con otros no podría ser llevada a cabo. En otras palabras: cada miembro de la familia reconoce al otro como un cooperante, actual o potencial, en la realización de –y la participación en– un bien común. Cierto es que la familia es una esfera de actividad limitada, como lo es también la participación en el mercado y en la "corporación": de ahí que Hegel apunte al Estado constitucional moderno como *la* forma en la que los individuos pueden vivir libres (pues la vida libre constituye el bien común universal). Y, de nuevo, no es que este sea "incondicionalmente" racional: lo es en el sentido de que resuelve problemas que hicieron inviable una práctica social anterior, tal que la existencia del Estado constitucional constituye la reflexión sobre la experiencia de ese fracaso –o, al menos, admite ser reconstruida de ese modo (piénsese, por ejemplo, en el recuento histórico que hace Hegel en la sección "Espíritu", que se extiende desde la tragedia griega hasta la moralidad moderna, pasando por la Revolución francesa y el terror, en su *Fenomenología*)–; problemas vinculados con cómo concebir apropiadamente la libertad y al "sí mismo" (por ejemplo, no como estatus determinado por el género en una comunidad local, ni como individualidad aislada en oposición a otros individuos y a las instituciones, ni como identificación con un rol social por autoadscripción, ni como abstracción de todo rol, etc.). Esta especificación es importante, pues nos permite separar la posición de Hegel de la de algunos de sus contemporáneos, como Benjamin Constant, quien también pensaba que los modernos somos más libres que los antiguos, aunque de otra manera.

Ahora bien, todo esto puede parecer, hasta cierto punto, decepcionante: no hay principios universales cuya autoridad sea evidente y de la que dimane la autoridad de tales y cuales arreglos institucionales. Por ejemplo, que “todo ser humano es persona y tiene los derechos anejos a esa condición” (esto es, no es cosa, no es propiedad, puede adquirirla y transferirla, pero él mismo no puede ni venderse ni ser vendido, etc.). Si sugiriésemos que este principio puede ser justificado de modo satisfactorio para cualquier persona –al modo en el que Tugendhat pensaba que había que concebir la fundamentación de la moral moderna[10]–, y esto bastase para dar cuenta de su autoridad, tendríamos que preguntarnos cómo fue que semejante principio tardó tanto en que su autoridad fuese universalmente reconocida. Solo para abreviar: hasta hace poco habría sido corriente formular tal principio utilizando para ello la expresión genérica “hombre”, en lugar de “ser humano”, dando con ello cuenta de que la autoridad del principio está necesariamente mediada por nuestra autocomprensión de este (Bernard Williams aplicaba una idea semejante al liberalismo[11]). Piénsese en el uso de la expresión “derechos del hombre” y la defensa que sus publicistas más destacados del siglo XVIII hacían de la esclavitud y tendrán una clara idea de la posición de Hegel: la conciencia histórica no nos compromete con un escepticismo normativo, pero sí con una comprensión no formalista de la racionalidad. Pero ¿podemos decir más al respecto?

III

En la observación al § 258, cuando distingue al Estado como fin en sí del Estado concebido solo como un medio para los fines particulares de los individuos, Hegel presenta una caracterización, ya que no una definición, de la racionalidad que cabría atribuir a las instituciones propuestas en el libro: “La racionalidad, tomada abstractamente, consiste en la unidad

y compenetración de la universalidad y la individualidad". Y agrega, para dar una versión más concreta de esta caracterización abstracta de la racionalidad:

> En este caso concreto es, según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es por lo tanto un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios pensados, es decir, universales[12].

Ciertamente, esta caracterización de la racionalidad puede interpretarse de muchos modos disímiles, pero dado el contexto en el que se encuentra, amerita ser contrastada con el tipo de racionalidad que parece caracterizar a otras reconstrucciones de la legitimidad y la autoridad de las instituciones, precisamente aquellas que conciben a estas como medios para un fin. De acuerdo con estas últimas, el interés del individuo en cuanto tal es el fin último, por mor del cual se constituye el Estado[13]. No se trata, sin embargo, de cualquier interés del individuo, sino de un interés fundamental, uno que podamos suponer que tienen todos los individuos (vgr., la propia conservación; o los derechos naturales comprendidos como condiciones prepolíticas de la agencia independiente, que el Estado debería proteger; o la autonomía, en el sentido de poder proponerse fines propios)[14]. Incluso si se tratase de la protección de los intereses empíricamente reales de individuos concretos –que Isaiah Berlin enarbolaba en contraste con los intereses que individuos racionales y genuinamente autodeterminados deberían tener[15]–, la condición general de no interferencia apuntaría a garantizar un ámbito de acción libre para cada uno, esto es, una condición general para la agencia. La participación del individuo en esas instituciones (o su subordinación a estas), que implican restricciones a lo que el

individuo puede hacer a fin de promover sus intereses, está justificada porque sin ellas la promoción de esos intereses no podría tener éxito alguno. La idea de acuerdo a la cual la protección de ese "interés fundamental" implica costos (restricciones a la propia libertad, a las posibilidades de acción del individuo para tratar de satisfacerlos) es central para la crítica que Hegel hace de estas posiciones teóricas, pues, desde su punto de vista, estas cuentan con el individuo y sus intereses como un dato –a saber, el dato fundamental–, recién a partir del cual tendría sentido preguntarse bajo qué condiciones tales intereses podrían protegerse. La libertad, en esta perspectiva, no se "actualiza", no se hace "realidad efectiva"; ella es un medio para un fin. La universalidad en esta "inferencia" está proporcionada porque, a cierto nivel de generalidad, todos los individuos tienen intereses que desean ver protegidos, coinciden en esta necesidad de protección (sea esta la mera supervivencia o ciertos derechos naturales), y porque los medios para lograrlo (o para, al menos, garantizar siquiera la posibilidad de lograrlo) son necesarios y suficientes (de ahí la universalidad en la aplicabilidad de la ley y de la legitimidad de la coerción en casos de incumplimiento). La conclusión de esta inferencia es que lo mejor para cada uno es abandonar el estado de naturaleza[16]. No estoy tomando en cuenta aquí la variante "formal" de este argumento, pero creo que es relativamente fácil ver cómo habría que adaptarlo para mostrar que cada individuo, solo por el hecho de reclamar ciertos derechos sin los cuales no podría ser libre, ha de estar comprometido con la obediencia a poderes públicos legalmente regulados. De acuerdo con esta última variante, entonces, cada individuo tendría una "obligación" (de alguna especie) de abandonar el estado de naturaleza (en este caso, las razones no serían puramente prudenciales, como en el caso anterior). El orden político está, entonces, justificado si para cada individuo es racional (o más racional que cualquier otra

alternativa) someterse a él.

Creo que es prudente sugerir que la discrepancia de Hegel con estos modelos de racionalidad práctico-política no debería consistir en atribuirle la opinión según la cual ninguna de esas inferencias sería racional. Es decir, que, aunque estos modelos puedan parecerle unilaterales, Hegel debería admitir, por razones de consistencia interna, que tales inferencias son instancias imperfectas de la "unión" de la universalidad y la individualidad. Desde su punto de vista, se trataría, en estos casos, de los únicos tipos de unión entre ambas de los que "el entendimiento" es capaz –es decir, una "unión" en la que la universalidad y la singularidad se mantienen en una oposición rígida, de modo que, en su relación mutua, la universalidad se impone como una restricción externa a la libertad de los individuos, y la singularidad de estos últimos puede ser concebida, siquiera solo conceptualmente, como subsistiendo incluso sin universalidad alguna (esta es la idea de acuerdo con la cual "lo absolutamente mejor para cualquiera es que todos los demás se le unan en promover su propia concepción del bien, cualquiera esta sea"[17]). Este es, precisamente, el punto de vista de quienes conciben el Estado solo desde la perspectiva de la sociedad civil: la "universalidad" restringe la "libertad natural" de los individuos (o, mejor, la posibilita, pero a espaldas de las intenciones de los agentes). Incluso desde la perspectiva del propio Hegel: en la sociedad civil, la "universalidad" no es nunca el punto de vista adoptado por el particular, sino solo instrumentalmente. Es imposible, desde esta perspectiva, que el individuo conciba su propio bien más que en "consonancia" –escojo deliberadamente una expresión muy débil– con el bien universal (haciendo, por tanto, a este último dependiente del primero). Es decir, la "unión" de universalidad y particularidad en estas reconstrucciones no permite una "compenetración" (identidad) entre ambas. Para caracterizar la posición a la que Hegel se está aquí oponiendo,

podría decirse que una universalidad externa a los individuos, como la piensan los teóricos del derecho natural moderno o como esta se expresa en la sociedad civil, se comporta como si tuviese sentido decir que estos son libres incluso cuando actúan "sin universalidad alguna", incluso cuando actúan sin siquiera representarse de algún modo aquello que desean. Esto último podría entenderse como algún tipo de *reductio*, es decir, contradiciendo la diferencia que la agencia humana guarda con respecto a la actividad autoorientada del animal, pues la primera implica conocimiento del fin en su razón de fin y la proporción al fin de lo que se ordena a él –para decirlo como Tomás, en el art. 2 de la Q. 6 de la I-IIae de la *Summa Theologica*–, lo que conlleva la representación del fin ya como un "universal", que puede subsumir bajo suyo distintos modos de lograrlo, requiriendo del agente deliberar cuáles sean los mejores medios para alcanzarlo. Hegel ha argüido, tanto en la "Psicología" de la *Enciclopedia* como en la "Introducción" de la *Filosofía del derecho*, que el individuo no puede ser concebido como un "agente" sin presuponer que su actividad se apoya, de modo cada vez más substantivo, en principios racionales. De modo que la racionalidad es lo que distingue a los seres humanos de los animales:

> Lo teórico está esencialmente contenido en lo práctico [...] la voluntad se determina y esta determinación es primero una determinación interior: lo que yo quiero me lo represento, es objeto para mí. El animal actúa según el instinto, es impulsado por algo interno y es, por tanto, también práctico. Pero no tiene una voluntad, pues no se representa lo que desea[18].

Es decir, cualquier versión de la racionalidad práctica requiere trascender la situación particular del agente, una trascendencia que permita ampliar el contexto en el que la conducta se despliega y pueda ser descrita y explicada[19].

De hecho, en el pasaje ya citado del § 258 dice Hegel que actuar racionalmente, según su forma, es obrar de acuerdo con principios pensados, esto es, universales. Y agrega, comentando esto último: "Esta idea es el ser en y para sí eterno y necesario del espíritu"[20].

De modo provisional, podemos concluir que, desde el punto de vista de Hegel, la universalidad ha de considerarse como una dimensión más íntima de la agencia de lo que el entendimiento es capaz de hacerlo. Pese a toda su discrepancia con la vertiente formalista del derecho natural (es decir, Kant y Fichte), Hegel comparte con ellos la idea de que no se puede ser un agente sin ser racional. Pero la discrepancia persiste, también y precisamente, porque concebir la universalidad solo formalmente vuelve a sugerir que esta es una forma impuesta sobre un contenido por definición carente de toda universalidad, o que podría ser pensado de modo determinado sin poseer él mismo universalidad. De modo que ahora estamos en condiciones de aquilatar un pasaje que precede inmediatamente al ya citado, en el que Hegel describe lo que cree es la manera correcta de pensar la relación entre el individuo y el Estado, que revela cuán radical es la transformación de la tradición que está llevando a cabo:

> […] por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo solo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal. Sus restantes satisfacciones, actividades y modos de comportarse tienen como punto de partida y resultado este elemento sustancial y válido universalmente.[21]

Lo que Hegel está presuponiendo aquí es que ni el modelo de agencia del derecho abstracto, que está compendiado en la noción de "persona", ni el modelo de agencia de la voluntad

moral, compendiado, a su vez, en la noción de "sujeto", que son características del derecho natural moderno y de la moralidad, respectivamente, son completamente racionales (o solo son parcialmente racionales). Es decir, solo en cuanto miembro del Estado puede el ser humano llevar una vida "de acuerdo con principios pensados".

IV

Pero, formulada así, la objeción de Hegel a quienes piensan la racionalidad como *racional para el individuo* corre el riesgo de no ser más que una caricatura, que en cierto modo se parece a la ficticia historia natural de la humanidad que Rousseau nos propone en el Segundo Discurso. De acuerdo con ella, los seres humanos en su condición natural, aunque racionales –esto quiere decir, más inteligentes que las bestias con las que tienen que habérselas–, carecen sin embargo de la capacidad de usar conceptos (en particular, conceptos abstractos), precisamente porque seres humanos solitarios, como Rousseau imagina que estos habrían sido, no habrían podido desarrollar el lenguaje. Por lo que, en cierto sentido, la actualización de sus capacidades racionales solo puede ocurrir cuando, sometidos a las presiones del amor propio, que trae consigo la vida en sociedad, se ven obligados a reflexionar de formas cada vez más complejas. Con ello, Rousseau critica con agudeza a los teóricos del derecho natural que pretendían derivar de algún rasgo empírico observado de los seres humanos en estado natural el contenido completo del derecho. Menciono esto con cierta extensión porque, *pace* los méritos que esta idea pueda tener –en particular, el establecimiento de un vínculo esencial entre pasiones y reflexión–, no advierte la compleja distinción que algunos de esos teóricos hacen entre niveles distintos de racionalidad. Hobbes es, a este respecto, un buen ejemplo. Hobbes presupone que los agentes en el estado de naturaleza actúan según una racionalidad prudencial, pero puramente

individual, pues conciben su propio bien de modo estrictamente egoísta, forzados a ello por las circunstancias en las que se encuentran. Pero una vez que, por las razones conocidas, los individuos abandonan el estado de naturaleza, siguen actuando de manera prudencial, pero no ya en un sentido "individualista", sino de acuerdo a una concepción más amplia de su propio bien, que incluye en ella las condiciones solo bajo las cuales este puede ser obtenido de modo seguro y permanente. O sea, actúan de acuerdo con el propio bien, pero solo en la medida en que este bien es concebido como un caso, o un ejemplo, del bien de cualquiera. O, para etiquetarla de una manera conveniente, actúan de acuerdo con una racionalidad imparcial. La sujeción del agente a condiciones universales es, a su vez, condición del bienestar y de la seguridad personales. En ese sentido, Hobbes compartiría con Hegel la idea de que la racionalidad del agente que aún no ha identificado su situación con la de cualquiera es una racionalidad miope, una suerte de racionalidad irracional.

Este rodeo nos permite entender más finamente el punto de Hegel, a saber: la crítica a este tipo de racionalidad parece focalizarse en el carácter formalista de la estrategia argumentativa general de los teóricos del derecho natural moderno (y, como debería ser obvio, de varios teóricos actuales de la justicia), que tratan de establecer conclusiones normativas *ex negativo*, a partir de la eventual falta de coherencia del agente que no razonase así. Este aspecto de esta concepción de la racionalidad es criticado, como nadie ignora, en el caso en el que Hegel ensaya una estrategia contrafáctica semejante, a saber, el de una lucha originaria por el reconocimiento mutuo, en la que la pretensión de universalidad de cada una de las partes fracasa porque es solo eso: una presunción no todavía llevada a cabo, no todavía exteriorizada y puesta a prueba en el otro. Lo que la complementaría, según él, es precisamente la transformación que experimenta el agente individual cuando el

fracaso lo obliga a concebirse de un modo nuevo. Y de acuerdo con Hegel, las instituciones que ha listado como centrales en el mundo moderno posibilitarían que cada nueva generación se forme en esta concepción de sí.

Deberíamos concluir que el punto no es que Hegel haya sobreinstitucionalizado su comprensión de una vida ética posible, sino que debemos repensar las instituciones, pues sin ellas no hay vida ética en absoluto. ¿Cómo deberían estar configuradas para que la libertad se realice en ellas? ¿O debemos abandonar la idea de una racionalidad institucional porque su pretensión es excesiva?

V

Resumo aquí el decurso de estas consideraciones. Hegel caracteriza abstractamente la racionalidad como compenetración de la universalidad y la singularidad. La pregunta que he tratado de responder es en qué sentido esta es una caracterización *de la racionalidad*, algo que no me parece completamente transparente. Una manera de hacer esto es entender esa "compenetración" de acuerdo con el modelo del razonamiento práctico: podemos reconstruir el argumento clásico del derecho natural moderno, que es un argumento básicamente contractualista, como una especie de inferencia, cuya primera premisa o premisa mayor fuese "universal", su segunda premisa o premisa menor fuese particular y la conclusión constituyese una guía para la acción del individuo. Es una inferencia formal, que incorpora la universalidad como condición a la que el individuo ha de atenerse si quiere satisfacer su interés fundamental.

Con ello, disponemos ahora de un criterio que nos permita entender cómo la caracterización que Hegel ofrece de la racionalidad no es incompatible con la caracterización de la eventual racionalidad que ofrecerían quienes sostienen la posición contractualista o alguna otra semejante. De modo que

Hegel no está, simplemente, oponiéndose a ellos, sino que está, además, radicalizando la noción de racionalidad con la que la tradición del derecho natural ha operado.

Esta radicalización consiste en sugerir, como hemos visto, que uno no puede ser un agente propiamente racional –es decir, completamente libre y autodeterminado– si no es parte de una comunidad estructurada institucionalmente de cierta manera (lo que incluye instituciones de la sociedad civil e instituciones propiamente políticas). Y en la primera parte he sugerido qué consecuencias se siguen cuando las instituciones pierden su autoridad para nosotros.

La versión de la racionalidad que Hegel pretende ofrecer, que es mucho más exigente que la racionalidad formal que estaría detrás del argumento contractualista, parece entender, por un lado, (a) que no puede haber libertad o agencia racional sin que el agente, en un sentido muy íntimo, "dependa de principios universales". Por ejemplo, en la introducción a la *Filosofía del derecho*, en lo que yo llamo "el argumento de la voluntad natural", Hegel trata de mostrar cómo la voluntad natural, que es impulsada por ciertos deseos, es, sin embargo, en sí libre, no porque la persecución de esos deseos sea intrínsecamente legítima, sino porque para satisfacerlos el agente individual debe reposar de un modo cada vez más substantivo sobre ciertos principios: tiene que elegir cuál de todos los deseos que tiene ha de ser satisfecho; y tiene que elegir con qué objeto han de ser satisfechos, cómo han de ser satisfechos; y tendrá que seleccionar los criterios de acuerdo a los cuales ha de hacer su elección y, al hacerlo, tendrá que concebirse a sí mismo de cierta manera. Este desarrollo de la voluntad es algo que no puede hacerse realidad si el agente no es miembro del Estado.

Por otro lado, (b) una racionalidad más exigente, más substantiva, implica que la unidad entre la universalidad y la singularidad en el caso de Hegel tiene que ser mucho más

íntima que en el caso de estas otras vertientes de racionalidad, y esto exige, de nuevo, la membresía del agente en el Estado.

Si ponemos en perspectiva cuán exigente es la teoría de Hegel, vemos, primero, que su plausibilidad depende de cuán eficientemente haya mostrado las insuficiencias de modelos alternativos de agencia racional (esa es la función que desempeñan en la *Filosofía del derecho* las secciones dedicadas al derecho y a la moralidad). Y, segundo, hace también que nuestra presión sobre la racionalidad de las instituciones tenga que ser muchísimo mayor.

Bibliografía

Alznauer, Mark, “Rival Versions of Objective Spirit”, *Hegel Bulletin*, 37(2), 2016, pp. 209-231.

Anderson, Elizabeth, *Private Government*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.

Anscombe, Elizabeth, *Intention*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 2000 (hay traducción castellana de Ana Isabel Stellino: *Intención*, Barcelona: Paidós, 1991).

Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, en: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 187-243.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, *Gesammelte Werke, Bd. 9*, Hamburg: Felix Meiner, 1980.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, revisión de Ricardo Guerra, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, edición de Karl-Heinz Ilting, traducción de Carlos Díaz, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Edition von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner, 1995.

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 1999.

Herzog, Lisa, *Inventing the Market*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Hobbes, Thomas, *On the Citizen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 (hay traducción castellana de Manuel Ballestero: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997).

Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001.

Kant, Immanuel, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1998.

Moyar, Dean, *Hegel's Value*, New York: Oxford University Press, 2021.

Ormeño, Juan 2010. "Derecho, moral y racionalidad: el caso Hobbes", en M.E. Orellana Benado (compilador), *Causas perdidas. Ensayos sobre filosofía jurídica, política y moral*. Santiago: Catalonia, 2010, pp. 233-251.

Ormeño, Juan, "Reconocimiento: ¿teoría ética normativa u ontología social?", en Miguel Giusti (ed.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, pp. 123-142.

Ormeño, Juan, "Las eventuales consecuencias políticas que implicaría la adopción del 'reconocimiento' como paradigma de la teoría social", en Juan Ormeño Karzulovic e Ignacio Peña Caroca (eds.), *Reconocimiento y derecho*, Santiago: Universitaria, 2020, pp. 33-54.

Pippin, Robert, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as*

Ethical Life, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008.

Pippin, Robert, "Hegel, Allegiance, and the Problem of Ethical Standing", en: Dean Moyar, Kate Padgett Wals, Sebastian Rand (eds.), *Hegel's* Philosophy of Right, Oxford: Routledge, 2023, pp. 249-267.

Platón, *República*, Madrid: Gredos, 1996.

Quante, Michael, *Spirit's Actuality*, Paderborn: Mentis, 2018.

Rawls, John, *Una teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Ruda, Frank, *Hegel's Rabble*, London: Continuum, 2011.

Sennett, Richard, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama: Barcelona, 2006.

Taylor, Charles, "El atomismo", en: *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005, pp. 225-256.

Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Williams, Bernard, *In the Beginning was the Deed*, Princeton NJ: Princeton University Press, 2005.

---

1. Instituto de Filosofía – Universidad Diego Portales.
2. Cf. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 109 (nota 2): "Mit diesen Vorhaben [Sieps Rekonstruktion der hegelschen Anerkennungslehre] teile ich die Vorstellung, dass sich Hegels Anerkennungslehre, allerdings erst nach vollzogener Transformation in einem nachmetaphysischen Rahmen, im Sinne einer Theorie der notwendigen Bedingung der menschichen Vergesellschaftung begreifen lässt; daraus allerdings direkt einen normativen Massstab der Beurteilung von Institutionen ableiten zu wollen, halte ich deswegen für falsch, weil wir prinzipiell kein vollständiges Wissen darüber besitzen können, welche institutionelle Form die Erfüllung von bestimmten, notwendigen Anerkennungsleitungen annehmen kann". ['Con este propósito {sc. la reconstrucción que Siep hace de la doctrina hegeliana del reconocimiento} comparto la idea según la cual la doctrina del reconocimiento de Hegel puede concebirse como una teoría acerca de la condición necesaria de la socialización humana, aunque solo tras una completa transformación de la misma en un marco postmetafísico. Sin embargo, me parece descaminado pretender derivar de ello directamente un criterio normativo para el enjuiciamiento de instituciones, porque por razones de principio, carecemos de un conocimiento completo de la forma institucional que la realización de direcciones determinadas y necesarias del reconocimiento podría asumir'].

3. No estoy seguro de que esta fuese una caracterización adecuada de lo que Hegel tenía en mente cuando pensaba en la expresión “vida ética”. Para una imagen como esta en cuanto opuesta a la concepción atomista de la vida social, véase Charles Taylor, “El atomismo”, en *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005, pp. 225-256. ↲
4. Que esta no puede ser toda la historia que Hegel tiene que contar acerca de la racionalidad objetiva de las instituciones es un punto discutido con claridad en Robert Pippin, *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008. ↲
5. Aunque con otros propósitos, Dean Moyar dice algo muy similar en *Hegel’s Value*, New York: Oxford University Press, 2021, p. 84: “This process of self-consciousness is also a struggle for recognition with other agents. The element of universality in the idea of validity, or what *any* will would will, suggests that we think of the will as purpose to itself in terms of a relation to other wills. The *mutual recognition* of agents does indeed serve as both a formal precondition of right and a goal of the account”. El destacado es del propio autor. ↲
6. He tratado de contribuir a la elucidación del sentido que el reconocimiento tiene para Hegel en “Reconocimiento: ¿teoría ética normativa u ontología social?”, en Miguel Giusti (ed.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017, pp. 123-142; asimismo, en “Las eventuales consecuencias políticas que implicaría la adopción del ‘reconocimiento’ como paradigma de la teoría social”, en Juan Ormeño Karzulovic e Ignacio Peña Caroca (eds.), *Reconocimiento y derecho*, Santiago: Universitaria, 2020, pp. 33-54. ↲
7. Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001. ↲
8. Cf. Frank Ruda, *Hegel’s Rabble*. London: Continuum, 2011. ↲
9. Sobre la desvalorización del trabajo, cf. Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama: Barcelona, 2006; Elizabeth Anderson, *Private Government*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017. Sobre el rol del trabajo en Hegel, cf. Robert Pippin, “Hegel, Allegiance, and the Problem of Ethical Standing” en Dean Moyar, Kate Padgett Wals, Sebastian Rand (eds.), *Hegel’s* Philosophy of Right, Oxford: Routledge, 2023, pp. 249-267; Lisa Herzog, *Inventing the Market*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
↲
10. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. ↲
11. Bernard Williams, *In the Beginning was the Deed*, Princeton NJ: Princeton University Press, 2005. ↲
12. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 1999, p. 371. ↲
13. Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 143 (XIII, art. 3): “By people here is meant […] the crowd of citizens who are ruled. For a Commonwealth is formed not for its own sake but for the sake of the citizens […] Hence he [sc. the sovereign – JO] has done his duty if he has made every effort, to provide by sound measures for the welfare of as many of them as possible for as long as posssible”. [“Por pueblo se entiende aquí {…} la multitud de ciudadanos que son gobernados. Pues una comunidad no se forma por mor de sí misma, sino por mor de los ciudadanos {…}. De aquí que {el soberano} ha cumplido con su deber si ha hecho todos los esfuerzos por procurar, por medio de medidas apropiadas, el bienestar para la mayor parte de ellos que sea posible y por el más largo plazo posible”]. ↲
14. Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Darmstadt: Wissenchaftliche

Buchgesellschaft, 1998, p. 145: “La libertad en cuanto ser humano, cuyo principio para la constitución de una comunidad política expreso en la fórmula: nadie puede forzarme a ser feliz a su manera (como quiera que él piense el bienestar de otros seres humanos), sino que a cada uno le esté permitido buscar la felicidad del modo que mejor le plazca, siempre y cuando no lesione la libertad de cualquier otro, que puede coexistir con la libertad de cualquiera bajo una ley general de la libertad, para buscar un fin similar”. La traducción es mía. ↵

15. Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 187-243. ↵
16. (1) No se puede disfrutar de ningún bien si la condición general del disfrute, la vida, se halla en constante peligro; (2) pero la vida de cada uno se halla en contante peligro allí donde no hay un poder que obligue a todos al cumplimiento de leyes comunes (por ejemplo, en el estado de naturaleza); por tanto, (3) para disfrutar de cualquier bien hay que abandonar la condición en la que no hay tal poder (el estado de naturaleza). ↵
17. John Rawls, *Una teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 119-120. Cf. Platón, *República*, Madrid: Gredos, 1996, p. 106 (II, 358e): “Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas”. ↵
18. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 80, § 4 (agregado). Una noción afín de la racionalidad, bajo la forma de la estructura del concepto de voluntad en la *Filosofía del derecho*, puede verse en Michael Quante, *Spirit’s Actuality*, Paderborn: Mentis, 2018, pp. 195 y ss. ↵
19. Me estoy inspirando en la versión de la acción intencional ofrecida por Elizabeth Anscombe en *Intention*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 2000 (hay traducción castellana de Ana Isabel Stellino: *Intención*, Barcelona: Paidós, 1991). Acerca de la proposicionalidad como elemento básico de la intencionalidad, cf. Michael Quante, *Hegel’s Concept of Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ↵
20. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 371. ↵
21. *Ídem.* ↵

¿“Pérdida” o “actualización” de la eticidad?

Una aproximación hegeliana a las limitaciones de la moralidad en el mundo contemporáneo

Julio Marchena[1]

La “pérdida de la eticidad” (*Verlust der Sittlichkeit*)[2] es un concepto que aparece en la *Filosofía del derecho* de Hegel (1820) según el cual es posible imaginar una sociedad en la que desaparecen los lazos de solidaridad o de vida ética. Mi ensayo gira en torno al sentido de dicha “pérdida”, pues es más compleja que lo que puede sugerirnos de manera inmediata. Por un lado, ¿hemos tenido alguna vez la “eticidad”, que Hegel considera perdida con la disolución de la familia en la sociedad civil, tal como aparece en su *Filosofía del derecho*? ¿O, acaso, se puede hablar de pérdida en el sentido de promesa incumplida? Por otro lado, me interesa abordar el mismo asunto a partir de la crítica que Hegel hace al “punto de vista de la moralidad”. Entender la vida social desde ese punto de vista es permanecer, desde la lectura hegeliana, en el principio de la subjetividad, que puede trastrocar las buenas intenciones en gestos y actitudes subjetivistas, que esconden detrás de las máximas por cumplir la necesidad de proteger intereses particulares. Hegel ve, pues, de manera muy perspicaz, todo lo que se esconde detrás de la “buena conciencia” de los sujetos morales, que

podemos detectar hoy también en la cultura de lo "políticamente correcto" de los discursos políticos hegemónicos.

Pasaré a desarrollar estas ideas en tres momentos. En el primero abordaré la crítica hegeliana al punto de vista de la moralidad en algunos pasajes de dicha sección en la *Filosofía del derecho*. Es gracias a dicho punto de vista que Kant y otras filosofías subjetivistas llevan a su culminación y terminan por configurar las características de la modernidad, lo que para Hegel es un problema que debe ser superado desde el punto de vista de la eticidad. En un segundo momento, me detendré en el análisis de los parágrafos 157 y 181, en los que Hegel habla tanto de pérdida de "eticidad" (*Sittlichkeit*) como de pérdida de "unidad" (*Verlust der Einheit*) en el paso necesario de la familia a la sociedad civil. La "pérdida" es, pues, producto de una desarticulación, un resquebrajamiento de aquello que originariamente nos unía en un todo o una plena "sustancia ética". Finalmente, en la tercera parte, abordaré el problema de la "actualización" del concepto de "pérdida de la eticidad", tanto en el sentido de evaluar la pertinencia de dicho diagnóstico para entender el presente crítico en el que vivimos (interpretación temporal o su "actualidad") como para subrayar que, en dicha "pérdida", la "actualización" es un momento inevitable y necesariamente lógico en el desarrollo paulatino de la determinación de la libertad que ya está presente de manera indeterminada aún, pero presente al fin y al cabo, en las tensiones propias de la pérdida que implican voluntad para su efectiva realización (interpretación de efectividad – *Verwirklichung*).

1. Moralidad contra la eticidad

Puede parecer raro que la palabra "moralidad" sea abordada de manera peyorativa o criticada duramente por Hegel, pero lo que debe quedar claro es que la crítica es al punto de vista de

la moralidad o la "visión moral del mundo" (lo que Carlos Pereda señala como "moralismo bien intencionado"[3]), que es lo propio del subjetivismo moderno que nuestro filósofo critica en muchos pasajes de su obra y que revela muchas motivaciones no tan santas de algunas actitudes moralizantes o moralizadoras que podemos ver, incluso hoy en día, con distintos gestos, acciones y discursos. Veamos primero en qué términos critica Hegel este punto de vista y la relación de dicha crítica con lo que más adelante presentará como "pérdida de la eticidad".

Comenzaré analizando lo que Hegel señala en el comentario al parágrafo 33 de la introducción a la *Filosofía del derecho,* en el que anuncia la división del libro en sus tres partes: Derecho abstracto, Moralidad y Eticidad (*Das abstrakte Recht*, *Moralität* y *Sittlichkeit*). Después de presentar estas tres partes en relación directa con las determinaciones del concepto de voluntad libre y establecer, por ello, una distinción entre lo propio de la voluntad reflexionada del agente moral que desarrolla una libertad subjetiva, frente a lo propio de la voluntad en tanto síntesis de las determinaciones previas y que se expresa en la vida ética o la eticidad, afirma Hegel en su Comentario que

> El lenguaje kantiano usa con preferencia la expresión moralidad, y en realidad los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a ese concepto y hacen imposible el punto de vista de la eticidad (*den Standpunkt der Sittlichkeit*), a la que incluso atacan y aniquilan expresamente. Aunque moralidad y eticidad sean sinónimos según su etimología, esto no impide usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes[4].

Aquí nuestro autor señala, de manera provocadora, que es el punto de vista de la moralidad el que ataca y destruye la eticidad. Es decir, lo que en el lenguaje normal significa lo

mismo (moral – ética o eticidad) encierra desde la perspectiva hegeliana una tensión interna, como producto de la modernidad, entre dos puntos de vista en torno a la praxis humana: el de la moralidad (desarrollada por Kant) y el de la eticidad que será tematizada en la última parte de la *Filosofía del derecho*, no solo como momento concluyente de la exposición de la voluntad libre en su multidimensionalidad, sino como el punto de vista que fundamenta el momento previo de la moralidad y desde el cual se podrá superar. En otras palabras, si nos quedamos en el punto de vista de la moralidad, nos habremos quedado en un momento todavía no suficientemente desarrollado, o una determinación del concepto de voluntad libre (aquella que corresponde a la particularización de esta en el agente moral) que requiere mayor determinación desde el ámbito socio-político o ético que es el que corresponde a la Eticidad en sus tres expresiones: familia, sociedad civil y Estado. Rolf-Peter Horstmann subraya ese conflicto interno entre esos dos puntos de vista, lo que lo lleva a señalar que la crítica hegeliana a Kant es no solo general, sino "fundamental"[5], en tanto no habría posibilidad de desarrollar el concepto de voluntad libre desde una visión que no reconozca su dependencia del momento ético. La moralidad kantiana tiene, por ello, un error de base, una perspectiva subjetivista cuyas consecuencias solo pueden ir en contra de ella misma.

Hacia el final de la sección Moralidad, en un largo comentario al parágrafo 140, Hegel presenta este rasgo contradictorio del punto de vista de la moralidad. Como señala Allen Wood, en más de un pasaje de la *Filosofía del derecho* Hegel termina el desarrollo de un concepto por ser superado con la presentación de su opuesto, que exigirá, justamente, su superación en un nivel superior. Pasó con el Derecho abstracto, que acaba en el delito y la injusticia; y pasará con la moralidad, "cuya exposición termina con su opuesto, su caída en el mal

moral”[6]. Me quisiera detener en este punto, en lo que Hegel denomina mal moral, y prestar atención a dos de sus diversas manifestaciones, ambas expresiones no solo actitudinales, sino también lingüísticas: la hipocresía y la ironía. Dice nuestro autor en el § 140: “Cuando se afirma para los demás [*für andere als gut zu behaupten*] que la acción es buena, se está ante la hipocresía [*Heuchelei*]; si se afirma para sí, se tiene la cima más elevada de la subjetividad que se afirma como absoluta [es decir, la ironía]”[7]. Pero continúa Hegel, ahora ya en su comentario: “Esta última y más abstrusa forma del mal por la cual este se invierte en bien y el bien en mal, y en la que la conciencia reconoce ese poderío y se sabe como absoluta, es la cima más elevada de la subjetividad en el punto de vista moral”[8]. Aquí se refiere a la ironía romántica, elemento central del ejercicio poético del romanticismo que expresa, justamente, el poder del yo creador respecto de sus materiales poéticos, al punto de hacerlos vanos en tanto el poeta puede, a la misma vez que producirlos, destruirlos arbitrariamente, de tal forma que el contenido puede significar una cosa o su contrario. Llevado esto al plano moral, la actitud irónica o ironista es expresión del relativismo subjetivista del romanticismo, según el cual lo que vale es lo que el corazón manda, con todo lo indeterminado que ello pueda significar.

La hipocresía o el cinismo parece ser más peligroso, en tanto lo que se requeriría es poner en evidencia el engaño; pero en sociedades con una eticidad proclive al doble discurso, a la criollada, etc., parece haberse convertido la hipocresía en virtud. Lo más peligroso, para Hegel, es la ironía entendida como autoengaño, como expresión de un discurso falso que se asume con total ingenuidad o malicia como verdadero.

Si mi lectura tiene sentido y la “pérdida de la eticidad” tematizada en la última parte de la *Filosofía del derecho* en el paso puntual de la familia a la sociedad civil es un concepto que se va desplegando como telón de fondo desde el inicio de

su obra y, sobre todo, en la contraposición entre moralidad y eticidad, considero interesante abordar los gestos irónicos y cínicos en la dinámica de dicha pérdida en el contexto de la sociedad civil, esto es, la ironía y el cinismo como espíritu del capitalismo.

2. Pérdida de la unidad de la eticidad

En el parágrafo 157 de la *Filosofía del derecho* (que forma parte de la introducción de la sección Eticidad), Hegel presenta los momentos finales por desarrollar: A) el espíritu ético inmediato o natural, esto es la Familia; B) la Sociedad civil; y C) el Estado. Subrayo el pasaje de Hegel en el que describe el paso de A) a B): "Esta sustancialidad [la de la familia o del espíritu ético inmediato] pasa a la pérdida de su unidad [*Verlust ihrer Einheit*], a la duplicidad y al punto de vista de lo relativo [*den Standpunkt des Relativen*] y es así [...] sociedad civil"[9].

"El punto de vista de lo relativo" tiene que ver con la importancia que cobra en la sociedad civil la satisfacción de las necesidades, que se hace efectiva en el intercambio económico regido por las leyes del mercado. El individuo que dejó de ser solamente miembro de la familia se asume como miembro de la sociedad civil y se relaciona con otros en este nuevo espacio de interrelaciones donde busca, sobre todo, la satisfacción de sus necesidades materiales en tanto agente del mercado: cliente, empresario, trabajador, etc. Esa relatividad del punto de vista propio de la sociedad civil es natural teniendo en cuenta la pérdida de la unidad que se manifiesta en este tránsito inicial, pero que cobra sentido a la luz del momento final al que nos lleva el desarrollo de la voluntad libre.

La unidad nos indica que este paso de familia a sociedad civil es el paso de una sustancialidad a la que todos pertenecemos (pero cuyas razones especulativas todavía no han sido plenamente expuestas en el texto) hacia una disgregación en particularidades egocéntricas que necesariamente deben

lograr su supervivencia.

En dicho ámbito, que es el propio de la "pérdida" de la eticidad, priman –como es natural una vez superada la seguridad de los lazos del amor de la familia– los intereses particulares para la satisfacción de las necesidades. Cito a Hegel:

> … sociedad civil, [en tanto] unión de los miembros como individuos independientes en una universalidad por lo tanto formal por medio de sus necesidades [*durch ihre Bedürfnisse*], por medio de la constitución jurídica [*Rechtsverfassung*] como medio para la seguridad de las personas y la propiedad [*als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigentums*], y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes[10].

En otras palabras, está describiendo Hegel el ordenamiento social que, en este momento crítico o de "pérdida" de la vida ética, se configura teniendo como eje los diversos intereses particulares de los agentes del mercado. Este momento se superará luego con la figura del Estado ("fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella"[11]).

En el parágrafo 181, por su parte, que corresponde propiamente a dicho tránsito (*Übergang*) de familia a sociedad civil, se menciona explícitamente la frase que da nombre a nuestro libro: "la pérdida de la eticidad". En este pasaje, nuestro autor menciona la relación esencial de las determinaciones lógicas de particularidad y universalidad que hacen entender no solo el sentido de la pérdida de la eticidad, sino lo que habíamos abordado en un inicio, la pérdida de la unidad (del concepto, añadiríamos). Hegel explica en términos lógicos este tránsito doloroso, pero necesario, de la unidad ética de la familia a esta disgregación de la sociedad civil:

> Expresado al principio de una manera abstracta, esto produce la determinación de la particularidad [*Bestimmung der Besonderheit*], que se relaciona por cierto con la universalidad [*Allgemeinheit*], pero de manera tal que constituye su fundamento aún solo interior y por lo tanto aparece en lo particular de un modo formal[12].

Es decir, la universalidad que representa el último momento de la vida ética que es el Estado, entendido como vida comunitaria institucionalizada, está en la base o es fundamento de la sociedad civil, pero solo de modo formal. Falta su completa determinación, que se dará desde el punto de vista propiamente político. De esta manera, la política se impone al mercado, o el Estado fundamenta desde su punto de vista de verdadera eticidad sustancial, el momento previo de la sociedad civil.

3. “Actualización” de la “eticidad” desde su propia “pérdida”

La “actualización” de la eticidad implicará, por ello, a la luz de lo expuesto en este artículo de acuerdo con las ideas presentadas por Hegel, un ejercicio de la voluntad libre que se fundamente en el punto de vista de la eticidad. En este sentido, es la tarea de la filosofía expresar dicha actualización.

Recordemos brevemente la tarea de la filosofía según Hegel: “La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es es la razón”[13]. Para nuestro autor, el trabajo filosófico es el de concebir lo que es, y en ese ejercicio de conceptualización, explicativo y racional de aquello que históricamente se va desarrollando, no solo se interpreta la realidad, sino que se la critica; es decir, no solo se expone lo racional que va desplegándose a lo largo del tiempo, sino las pérdidas de lo racional en el mundo existente, dentro de las cuales la eticidad plena es la más anhelada. De ahí que hablar

de “pérdida” de la eticidad implica una crítica acerca de la unidad resquebrajada a la que pertenecemos y hacia la cual nos debemos reintegrar.

Si seguimos a Hegel en su interpretación del sentido de la actualidad de toda filosofía, podríamos establecer la relación entre la dimensión temporal y el auténtico sentido hegeliano de hacer filosofía, que es concebir la realidad, es decir, hacerla realidad de manera conceptual, explicarla, articularla; y, paralelamente, criticarla teniendo como criterio la solidaridad, la participación en el todo espiritual, en la verdadera sustancia ética que somos, pero que falta exponer conceptualmente. Esto allanará el camino de la praxis política que, siguiendo el papel o la tarea crítica, debe superar puntos de vista limitados y que pueden ser obstáculos del propio devenir espiritual. Pero también exigirá acciones propositivas que no son fáciles de asumir, pero que son necesarias: ser solidarios más allá de los discursos teóricos o filosóficos acerca de la importancia de la solidaridad. La eticidad perdida en nuestras propias vidas debe ser superada por un ejercicio de la propia voluntad de hacer efectiva, de actualizar, su promesa. Siendo conscientes de que la tarea espiritual no se logrará solo en nuestro presente, sino que forma parte de una larga historia del concepto de libertad por hacerse Idea (esto es, concepto y realidad efectiva), toca, como lo dice Gabriel Amengual en su explicación de la tarea de la filosofía para Hegel, en una analogía entre el ejercicio del filósofo y las grandes individualidades universales, “realizar lo que el tiempo exige”[14].

Bibliografía

Amengual, Gabriel, *Filosofía del derecho. Prólogo*, 2021. Consulta: 25/6/2023. https://www.youtube.com/watch?v=2nfqURVzgF0

Giusti, Miguel, “La ineludible actualidad de la filosofía de Hegel”, en: Miguel Giusti (ed.), *Actualidad del pensamiento de*

Hegel, Herder: Barcelona, 2022, pp. 15-34.
Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín: Suhrkamp, 2020.
Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, segunda edición, Barcelona: Edhasa, 1999.
Horstmann, Rolf-Peter, "Kant y el 'punto de vista de la eticidad'. La crítica de Hegel a la filosofía kantiana, en: Miguel Giusti (ed.), *El retorno del espíritu: Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 137-150.
Pereda, Carlos, "Hegel y el moralismo", en: Miguel Giusti (ed.), *El retorno del espíritu: Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 215-232.
Wood, Allen W., "Hegel on Morality", en: David James (ed.), *Hegel's Elements of the* Philosophy of Right*: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 58-76.

---

1. Grupo Hegel – Pontificia Universidad Católica del Perú. ↩
2. G. W. F., Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín: Suhrkamp, 2020, p. 338, § 181 (hay traducción en castellano de Juan Luis Vermal: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Barcelona: Edhasa, 1999). ↩
3. Cf. Carlos Pereda, "Hegel y el moralismo", en: Miguel Giusti (ed.), *El retorno del espíritu: Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 216. ↩
4. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 88 (trad. cast., p. 113). ↩
5. Rolf-Peter Horstmann, "Kant y el 'punto de vista de la eticidad'. La crítica de Hegel a la filosofía kantiana", en: Miguel Giusti (ed.), *El retorno del espíritu: Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 137. ↩
6. Allen Wood, "Hegel on Morality", en: David James (ed.), *Hegel's* Elements of the Philosophy of Right*: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 72. ↩
7. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 265 (trad. cast., p. 241). ↩
8. *Idem* (trad. cast., pp. 241-242). ↩
9. *Ibid.*, p. 306 (trad. cast., p. 275). ↩
10. *Idem* (trad. cast., pp. 275-276). ↩
11. *Id em.* ↩
12. *Ibid.*, p. 338 (trad. cast., p. 301). ↩
13. *Ibid*, p. 26 (trad. cast., p. 61). ↩
14. Amengual, Gabriel, *Filosofía del derecho. Prólogo*, 2021. Consulta:

25/6/2023. https://www.youtube.com/watch?v=2nfqURVzgF0↩

¿Lo que es real es racional?

Sobre la relevancia de las categorías lógicas en la interpretación de la Filosofía del derecho *de Hegel*

Alejandro Matos Anguis[1]

Introducción

Si pretendemos hacer de Hegel un filósofo apto para echar luces sobre las tinieblas de la actual "pérdida de la eticidad", entonces más vale dejar de revalidar herméticamente nuestras certezas sobre él, asintiéndonos mutuamente con la cabeza, y empezar a hacer un esfuerzo por quitarle esa intimidante máscara de ogro que se le aparece *in mente* al público general cada vez que oye su nombre. El que necesita ser rescatado no es Hegel, sino nosotros, quienes tenemos la tarea de justificar por qué tiene sentido convocarlo aquí desde su eterno presente del siglo XIX. La necesidad de esta justificación se funda en la cantidad de rumores popularizados por las malas lenguas, que dicen cosas como que Hegel era un apologeta del Estado prusiano, un glorificador de la guerra o un juez que declaró "el fin de la historia".

Afortunadamente, no tenemos que inventar la pólvora para dar el primer paso en dirección a un baño de justicia para nuestro estimado filósofo, pues ya hay alguien que nos señaló generosamente el camino. Jon Stewart es quien nos hizo el favor al editar el libro titulado *The Hegel Myths and Legends*. Él y todo el resto de los autores que se sumaron a la cacería de

mitos y leyendas son, a mi juicio, un ejemplo por seguir para sacar a Hegel de esa nebulosa que lo rodea en el imaginario colectivo. En síntesis, el punto que busco sostener en esta introducción es que para que Hegel eche efectivamente luces sobre el colapso del mundo ético hace falta, primero, echar luces sobre el mismo Hegel, o, como él lo diría, Hegel podría echarnos una mano ante las crisis actuales "en su pura referencia a sí mismo" (*in seiner reinen Beziehung auf sich*).

El grano de arena que aportaré a continuación será aclarar el sentido de la famosa sentencia "*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*"[2] o "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional"[3]. Por sí misma, esta afirmación puede parecer una inofensiva ocurrencia metafísica de un alemán trasnochado, pero en el contexto de una filosofía del derecho la cuestión ciertamente comienza a enturbiarse. Por lo mismo, y frente a las críticas que interpretaron la frase como una sumisa justificación del *statu quo*, procederé a hacer una revisión de esta desde el armazón lógico que la sostiene. Para esto, dividiré la exposición en dos secciones: primero, una en la que me enfocaré en la diferencia entre los términos *Realität* y *Wirklichkeit*, y otra en la que retornaré a la sentencia inicial para releerla con los conceptos claros y, así, apartar el sentimiento de mal augurio que evoca.

1. Diferencia entre *Realität* y *Wirklichkeit*

Nuestro camino empieza en la *Ciencia de la lógica*, en específico, en la doctrina del ser. Me ubico en este punto para introducir el primero de este dúo de conceptos: *Realität* (al cual llamaré desde ahora "realidad"). Dada la temprana aparición de esta determinación del Ser, me tomaré la libertad de hacer un breve recuento de cómo es que Hegel llega a hablar de la realidad. Sabemos que la lógica, en tanto antifundacionalista, comienza con la contemplación del puro Ser indeterminado, el vacío de la determinidad o del pensar en general.

Inmediatamente el pensamiento reconoce que la indeterminación ya es en sí misma una determinación, de lo cual se sigue que el Ser es siempre Ser determinado, *Dasein*. Todo intento de negación es vacuo sin su referencia a lo negado, lo cual es, en este caso, la determinidad, revelada performativamente como omnipresente. Posteriormente, al ahondar en el Ser determinado, el pensamiento nota que toda determinación es una de-limitación, o sea, el levantamiento de un cerco o frontera entre el aquende y el allende del Ser. Por dentro del cerco encontramos sus cualidades positivas; por fuera, el espacio negativo constituido por la alteridad inmanente a todo ser delimitado o finito. Es en este punto donde podemos señalar, propiamente, el sentido más acotado y técnico del término "realidad" para Hegel: la realidad es la determinación positiva del Ser, su allí, la parcela lógica donde se encuentra, lo que está en el interior del cerco. Si uno hace abstracción del puro polo positivo del Ser determinado, si uno le sustrae su negatividad implicada, obtiene como resultado la realidad. En palabras de Hegel: "La realidad, por ende, vale solo como algo positivo de lo cual queda excluida la negación, la limitación, la falta"[4].

Ahora corresponde hacer un gran salto hacia la doctrina de la esencia, el lugar de exposición de la *Wirklichkeit* (a la cual llamaré desde ahora "realidad efectiva"). Aquí estamos situados en un grado de determinidad bastante más elevado que el de la realidad y, por lo tanto, la noción de realidad efectiva carga consigo muchos más compromisos lógicos que hacen de ella algo considerablemente más acotado. Ella es definida como "la unidad de la esencia y la existencia"[5]. Si en la doctrina del ser se pretendía hablar del Ser puro, abstraído de la determinación exterior, en la doctrina de la esencia se habla, precisamente, de la pura esencia, de la pura determinación sin el Ser al que va anexado. Hegel se ocupa aquí de la condición *sine qua non* del Ser, su negatividad oculta como telón de fondo, su *quiditas*. Sin

embargo, la esencia no se mantiene enrarecida o indiferente respecto a la existencia y la apariencia, como ocurría en concepciones anteriores. Es más, la relación que Hegel señala entre esencia y apariencia es mucho más íntima de lo que uno podría esperar: no se contenta con decir algo tan simple como que “la esencia existe”, sino que llega a afirmar que la esencia deviene ella misma existencia, es decir, que la esencia solo se realiza plenamente en tanto supere su diferencia con la existencia. La realidad efectiva es la íntima identidad entre ambos, tal que su distinción se vuelva un absurdo: que lo existente no oculte tras de sí nada de la esencia y que la esencia se exteriorice totalmente en su aparecer.

Con esto, constatamos que hay una gran distancia entre la mera realidad y la realidad efectiva: mientras que lo primero abarca todo aquello que tenga alguna determinación positiva, lo segundo refiere a una existencia que tiene su fundamento o esencia contenida y expresada en ella misma, algo necesario. Cotidianamente experimentamos una multiplicidad de realidades meramente existentes, cuyo fundamento está fuera de sí y que, por lo tanto, son insustanciales. Lo que simplemente está ahí y aparece no es más que un ser falso que no se corresponde con ningún deber-ser. Básicamente, uno es contingente y solo ser para sí, mientras que el segundo es necesario, en y para sí.

Es bajo estas coordenadas que podemos introducir con toda pertinencia el otro término importante contenido en la frase: lo racional. Lo que la realidad efectiva tiene que la realidad no es precisamente el estatus de racionalidad. Para aclarar esto desde otra entrada, traigo ahora a colación la diferencia entre el entendimiento y la Razón. La actividad del entendimiento se caracteriza por ser analítica y abstractiva: entender un objeto es separar sus determinaciones, trocearlo, llevarlo a sus componentes simples. Si hacemos un poco de memoria, es exactamente un proceso de ese estilo el que nos

llevó a comprender lo que es la realidad: llegamos a definirla como el lado positivo del ser determinado, abstraído o separado de su negatividad. Por si eso fuera poco, también es verdad que en la doctrina del ser aún no se ha asumido la esencia, por lo cual ninguna de las determinaciones halladas ahí contiene en sí su fundamento o necesidad. Es natural que esto se dé así, pues el mismo entendimiento que abstrajo al Ser de su unidad con la esencia es el mismo que hace todo tipo de separaciones analíticas como las que hay entre la existencia y su fundamento, la causa y el efecto, lo en-sí y lo para-sí, etc. Por otro lado, la actividad de la Razón es aquella que reunifica las abstracciones resultantes del entendimiento y halla la identidad en su diferencia. Esto es precisamente lo que vemos en la definición de la realidad efectiva, en la cual se mienta la disolución de la diferencia entre la esencia y su aparición. Una vez más llegamos a lo mismo: mientras que el entendimiento solo tiene como objeto abstracciones, contingencias que solo son en sí (como la realidad), lo racional es aquello que es en sí y para sí, aquello que es necesario (descripción que coincide con la naturaleza de la realidad efectiva).

Lo que he intentado hacer aquí de forma muy superficial es exponer la demostración mediante la cual se identifica la realidad efectiva con lo racional. La realidad efectiva es aquello que no solo existe, sino que tiene derecho a existir, pues su esencia, su fundamento, está justificada racionalmente. Lo racional en tanto sustancial y concreto, juez y parte, causa y efecto de sí mismo; nada le falta para ser efectivamente real. En esta instancia del razonamiento, se hace más significativa que nunca una formulación alternativa de la sentencia en cuestión, hecha por Hegel en sus lecciones de filosofía del derecho en el semestre de 1824/1825: "Lo que es racional, es también real; lo racional no es tan débil, como para no poder ser real [...] lo que es irracional, está ahí también, existe, pero no es real"[6]. Con esa cita, concluyo esta sección para pasar a la

interpretación de la frase en su contexto original con todas las salvedades que amerita.

2. Relectura del *dictum*

Nos corresponde ahora hacer un salto largo del armonioso ámbito de la lógica al conflictivo y caótico mundo del Espíritu. En primer lugar, este salto supone un ingreso a la dimensión de la *Realphilosophie*, la cual tiene como sus primeras dos determinaciones el espacio y el tiempo. Hasta antes de esta parte del sistema hegeliano, la pura demostración lógica de la identidad entre dos conceptos era suficiente para asumir su inmediata y eterna inseparabilidad. Sin embargo, esto no ocurre igual cuando introducimos la temporalidad en la ecuación. Es verdad, ha quedado demostrado que lo racional es efectivamente real y lo efectivamente real es lo racional, pero en este plano hay obstáculos entre el ser y el deber ser en la forma de la lejanía espacial, la distancia temporal y la contingencia propia de la libertad del Espíritu. En el desarrollo del Espíritu objetivo hay tensiones y diferencias constantes entre, por así decir, lo *de iure* y lo *de facto*. Para que lo racional se haga efectivo, hace falta un dilatado proceso que se da en toda la extensión de la historia y, además, precisa de un fundamento existente que admita su posibilidad real (que, lógicamente, es otro nombre para hablar de su necesidad). Como ya vimos, lo efectivamente real es necesario, y a esto cabe añadir que lo necesario para Hegel es aquello que tiene fundamento. Por lo tanto, si el fundamento no es puesto en la realidad, poco podemos esperar que ocurra si nos quedamos en la mera demostración. Básicamente, en lógica, el fundamento es la demostración, y en el Espíritu, la acción.

Tras todas estas aclaraciones, a fin de apartar la opinión de Hegel como un dogmático conservador, vale mencionar una serie de datos empíricos asociados al *dictum* analizado. Joaquín Avellán incluye en la entrada al término “Racional” del glosario

a su traducción de *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* una anécdota interesante:

> … el poeta Heinrich Heine, alumno de Hegel en Berlín, recuerda, años después de haber tenido una conversación con Hegel, que cuando él le dijo al profesor que le disgustaba la afirmación de "todo lo real es racional", este se sonrió y le dijo: "También podría significar que 'todo lo que es racional tiene que existir (*sein*)'". Y por esto Heine pensaba que Hegel podía estar ocultando con esa formulación su auténtico pensamiento (no conservador)[7].

A esto podría sumársele, como refuerzo, la última formulación de la frase de sus lecciones del semestre de 1831/1832: "Lo que es real, es racional. Pero no todo lo que existe es real; lo malo es algo en sí mismo roto y nulo"[8]. Hegel comunica claramente que hay un exceso de existencia, una región de *Realität*, que no se adecúa ni responde autónomamente a la exigencia o legalidad de ninguna esencia. Aquí me veo tentado a hacer una débil analogía, con fines puramente expositivos, entre la realidad efectiva y el imperativo categórico kantiano. El imperativo categórico señala a un auténtico deber, a algo que es medio y fin en sí mismo. La legitimidad de dicho imperativo se da en el hecho de que su asentimiento está implicado en la sola condición de ser sujeto trascendental, racional. Ser racional y desear el imperativo categórico son determinaciones coextensivas, realidades idénticas e inseparables. Algo como esto ocurre con la realidad efectiva en Hegel: esta implica ya una base racional que efectiviza. Asimismo, podemos equiparar el imperativo hipotético a la realidad a secas: los dos son contingentes y tienen su fin fuera de sí, pues son medios de objetivos ajenos a su naturaleza interior.

Finalmente, como último nivel de argumentación, están los

datos compilados por M. W. Jackson en su texto *Hegel: the Real and the Rational* (incluido en el libro de Jon Stewart), sobre las diferencias entre los textos escritos y publicados por Hegel y sus lecciones orales. En primer lugar, rescato esta cita que obtuvo de las lecciones del semestre 1824/1825, que traduzco del siguiente modo: una ley puede ser "irracional, injusta, completamente arbitraria"[9]. En segundo lugar, una afirmación que tomo del libro impreso, ya fuera del prefacio: "Para la idea del Estado no hay que tener ante los ojos Estados concretos [...]"[10]. Por último, está la cita del semestre 1822/1823 que dice: "Es posible el conflicto entre lo que es y lo que debe ser"[11]. Luego de varias investigaciones del corpus hegeliano, se llegó a concluir en varios casos que la confusión que pudo haber generado la sentencia tuvo, a su vez, una motivación metafilosófica, la cual era evadir los estrictos estándares de censura. Es ya sabido que Hegel no fue ni el primer ni el último filósofo en ser vigilado de este modo: tenemos los casos cercanos de Kant, a quien se le prohibió hablar de religión a partir de 1790, o la acusación de ateísmo a Fichte en 1798, que tantos problemas le trajo. Con todas estas observaciones, dudo que pueda quedar más claro que Hegel nunca pretendió rebajar su filosofía a mera propaganda panfletaria haciendo uso de *slogans* engañosos para formar fanáticos del Estado prusiano.

Considero que con más de estas breves aclaraciones sobre las cuestiones más polémicas de la filosofía de Hegel podrían caer los múltiples prejuicios que llevan a varias personas a desmerecerlo o a no darse la oportunidad de entrar en diálogo con él. Hay tres cosas que restan por hacer: prestar atención a lo que se dice y se conoce sobre Hegel popularmente, detectar si en ello hay más mitos y leyendas que no hayan sido ya detectados, y elaborar respuestas informadas a ellos de la forma más accesible posible, para que la verdad gane el alcance del mito.

Bibliografía

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1830*, Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1974.

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho,* traducción de Juan Luis Vermal, Madrid: Edhasa, 1999.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica,* traducción de Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke, 26,3*, Hamburg: Felix Meiner, 2015.

Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política*, traducción de Joaquín Abellán, Madrid: Tecnos, 2017.

Stewart, J., *The Hegel Myths and Legends*, Illinois: Northwestern University Press, 1996.

---

1. Grupo Hegel – Pontificia Universidad Católica del Perú. ↵
2. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 24. ↵
3. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, 1999, 59. ↵
4. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013, p. 142. ↵
5. *Ibid.*, p. 661. ↵
6. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831,* Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1974. La traducción es de Fernando Huesca. ↵
7. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política*, Madrid: Tecnos, 2017, p. 365. ↵
8. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, 26,3*, Hamburg: Felix Meiner, 2015. La traducción es de Fernando Huesca. ↵
9. Jon Stewart, *The Hegel Myths and Legends*, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 24. ↵
10. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, 2017, p. 258. ↵
11. Stewart, *op. cit.*, p. 24. ↵

¿El derecho como pérdida de la vida ética?

Hacia una conversación entre Hegel y Durkheim

Rodrigo Maruy[1]

En su *Filosofía del derecho*, Hegel caracteriza el tránsito de la familia a la sociedad civil mediante una sentencia tan célebre como peculiar: dicho tránsito, en sus propias palabras, representa nada menos que "la pérdida de la vida ética" (*den Verlust der Sittlichkeit*)[2]. ¿Cómo es preciso entender tal diagnóstico? Puesto que la sociedad civil constituye ante todo un sistema de las necesidades cuya satisfacción mutua ha de producirse a través del trabajo, dicha institución suele ser interpretada como la esfera del mercado y, en particular, del mercado capitalista. A partir de tal premisa, el diagnóstico de una pérdida de la vida ética no sería sino una crítica fundamental del modo en que la lógica del mercado capitalista distorsiona nuestras relaciones con otros seres humanos. Si, de acuerdo con Hegel, las relaciones éticas se fundan además en una dinámica de reconocimiento recíproco que contribuye a la realización universal de la libertad de cada individuo, el tránsito a la sociedad civil habría de representar en realidad una pérdida de reconocimiento y, por implicación, de libertad[3]. No es difícil ver que esta concepción de la sociedad civil como una perversión de las relaciones humanas desempeña un rol decisivo, verbigracia, en la crítica de la

alienación que Marx desarrolla[4]. De hecho, al tematizar la relación de cuidado entre la familia y el individuo, Hegel dice explícitamente que “la sociedad civil arranca a los individuos de este vínculo, aliena a sus miembros los unos de los otros y los reconoce como personas independientes”[5]. Ahora bien, ¿hasta qué punto la pérdida de la vida ética en la sociedad civil se explica verdaderamente desde la lógica del mercado?

Ante todo, es preciso recordar que la forma en la cual los individuos se relacionan entre sí en tanto miembros de una familia es un tipo de relacionalidad que se funda en el amor y, concretamente, en la conciencia de constituir una unidad espiritual donde la renuncia personal y el cuidado del otro no son tanto una carga, sino la liberación misma del individuo particular[6]. Puesto que la familia no puede sostenerse tan solo en una disposición afectiva, se requiere también de una contraparte institucional que le brinde estabilidad y dificulte su disolución, a saber, el matrimonio, cuya realización efectiva se manifiesta en la existencia –y en la educación– de los hijos[7]. Sin embargo, cuando los hijos alcanzan la mayoría de edad, se convierten en sujetos legalmente independientes o *sui iuris*. Hegel da cuenta de esta dinámica en términos del “principio de la personalidad”, y es justamente en función de tal principio que la “disolución ética de la familia” tiene lugar[8]. Dicho de otra manera, la unidad ética de la familia se pierde en la medida en que los hijos alcanzan su propia independencia y autonomía jurídica. Ello, por su parte, se plasma en la esfera de la sociedad civil, donde los individuos se conciben a sí mismos como “personas privadas”, cuyo fin no es sino la satisfacción de sus necesidades e intereses particulares[9]. De acuerdo con esta interpretación, la forma estratégica en la cual las personas se relacionan entre sí en el seno de la sociedad civil no se debería tanto a una lógica propia del mercado capitalista, sino que se explicaría más bien desde el principio de la personalidad. A tal propósito, es interesante notar que, para Hegel, el

mandamiento jurídico por excelencia reza lo siguiente: “Sé una persona y respeta a los otros como personas”[10]. La personalidad, en efecto, constituye la base formal del derecho abstracto. De este modo, la pérdida de la vida ética habría de resultar, pues, de la *lógica disociativa del derecho abstracto*, la cual procedería en seguida a manifestarse institucionalmente en la esfera de la sociedad civil. En el presente texto, me interesa profundizar en esta línea argumentativa con la finalidad de echar luces sobre la *tensión* o, si se prefiere, la *ambivalencia* que Hegel acusa entre el derecho y la vida ética. Para ello, conviene partir de la recepción de este tópico en el debate contemporáneo.

La tesis –diríase, hegeliana– de que el derecho impone efectos patológicos que distorsionan las relaciones éticas entre los seres humanos ha tenido un impacto notable en la teoría crítica durante la última década. Por un lado, en su proyecto de reactualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel, Axel Honneth ha desarrollado la idea de que, cuando las personas se conciben a sí mismas exclusivamente como sujetos jurídicos, el modo de relacionarse con los otros adquiere un carácter estratégico, utilitario e instrumental. El abuso o la absolutización de la libertad jurídica conllevan, así, a una disolución patológica de los vínculos éticos[11]. Por supuesto, tal diagnóstico remite a Habermas y, en particular, a la idea de una juridificación del mundo de la vida[12]. En ambos casos, conviene acotar que el problema no es la lógica misma del derecho abstracto, sino el hecho de que esta lógica se expanda más allá de su esfera de aplicación correspondiente.

Por otro lado, una versión bastante más radical de la crítica del derecho ha sido elaborada por Christoph Menke. De acuerdo con Menke, lo que define al derecho moderno es ante todo la forma jurídica de los derechos subjetivos. Es decir, los sistemas legales modernos, cuando menos desde la Revolución francesa, se estructuran en torno a garantizar derechos para los

ciudadanos[13]. El argumento de Menke sostiene que, desde entonces, la forma jurídica de los derechos subjetivos es en realidad la forma de los derechos burgueses liberales, los cuales engendran sujetos que se comprenden a sí mismos como individuos atomizados, cuyas pretensiones volitivas padecen además de una profunda naturalización y despolitización. En efecto, los derechos inmunizan a la voluntad de los individuos contra la posibilidad de criticar reflexiva –o éticamente– sus propias pretensiones: la fórmula "yo quiero" basta para justificar cualquier curso de acción, siempre y cuando este se encuentre en el marco de la ley. De esta manera, los derechos subjetivos contribuyen a legitimar dinámicas de dominación, ya sea en el ámbito del derecho privado o del derecho social[14].

Curiosamente, una crítica similar a la de Menke ha sido desarrollada por Daniel Loick, quien recorre la obra de Hegel para mostrar que el derecho "fabrica sujetos que están ideológicamente obcecados, afectivamente empobrecidos, comunicativamente atrofiados y que devienen políticamente pasivos"[15]. Según Loick, la exposición de estos cuatro efectos patológicos del derecho concuerda, *grosso modo*, con cuatro textos de Hegel. Primero, en *El espíritu del cristianismo y su destino* se encuentra una crítica del carácter vacío, formal e imperativo de la ley. Hegel asocia esta concepción ideológica del derecho con el judaísmo, cuya expresión paroxística sería Abraham, quien consiente en matar a su propio hijo solo porque Dios lo ordena o, si se prefiere, por obediencia ciega a la ley[16]. Segundo, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel elabora una crítica de la juridificación de las relaciones familiares en la antigua Roma. Su argumento es que las cualidades formales y privadas del derecho que estructuran normativamente el mundo social se trastrocan, por así decirlo, en una dinámica fáctica de abstracción: los efectos disociativos del derecho dañan a tal punto los vínculos sociales y afectivos

que los únicos mecanismos capaces de mantener unida a una sociedad de individuos atomizados son la coerción y el despotismo[17]. Tercero, en la *Fenomenología del Espíritu* se articula una crítica de las distorsiones comunicativas que genera el derecho. Las figuras del estoicismo y del escepticismo en la sección *Autoconciencia* cristalizan una indiferencia, neutralidad y abstención ética respecto del mundo comparables a la comprensión liberal del sujeto jurídico, cuya reclusión en el ámbito de su propia autonomía privada lo hace incapaz de interactuar verdaderamente con otros sujetos[18]. Por último, Loick afirma que el problema de la despolitización del sujeto tiene lugar –diríase, performativamente– en la *Filosofía del derecho*, donde Hegel mismo debilita y relativiza su crítica del derecho abstracto al asignarle un lugar legítimo en el marco del espíritu objetivo e incluso de la vida ética, a saber, en la sociedad civil y, en particular, en la administración de la justicia[19]. Sin embargo, y esto es crucial en la argumentación de Loick, aquel presunto lugar legítimo del derecho abstracto ocasiona en realidad la ya mencionada pérdida de la vida ética. El corolario es que esta pérdida no puede ser contrarrestada sino con una apoteosis del Estado: como en la antigua Roma, el atomismo jurídico de la sociedad civil conduce en última instancia al despotismo político o, para decirlo con Marx, a una justificación poco convincente de la soberanía del monarca y, en general, del Estado prusiano[20]. Las críticas del joven Hegel retornarían sobre su propia obra de madurez, acaso a la manera de un espectro.

Así pues, parece haber buenas razones para sostener la tesis de que, en el tránsito de la familia a la sociedad civil, no es tanto a causa de la lógica del mercado sino sobre todo a causa de la lógica disociativa del derecho abstracto que se produce la pérdida de la vida ética. De hecho, en la observación al parágrafo inmediatamente anterior a la transición, Hegel retorna sobre su crítica del derecho romano y

señala que, cuando las leyes permiten tratar a los hijos como esclavos u ofrecen facilidad para el divorcio, “entonces se ha pavimentado un camino legal para el deterioro de las costumbres o, más bien, las leyes son la necesidad del mismo”[21]. Una vez más, la tensión entre la ley y la vida ética se hace patente. A ello habría que agregar que, por otra parte, existe una relación constitutiva entre el derecho abstracto y la sociedad civil. El principio que estructura el sistema de las necesidades es justamente el derecho de la propiedad y su protección por la administración de la justicia[22]. Asimismo, tanto la forma del contrato como el castigo del crimen son condiciones de posibilidad del funcionamiento de la sociedad civil[23]. En una palabra, es evidente que no puede haber sociedad civil sin el derecho abstracto o, si se prefiere, que la lógica del derecho abstracto es constitutiva para con la sociedad civil.

Ahora bien, hay cuando menos dos deficiencias en esta línea interpretativa. En primer lugar, no es preciso subestimar el hecho de que Hegel conceptualiza la realización de la libertad a partir de la idea de derecho. Después de todo, Hegel afirma que el sistema jurídico, en tanto expresión institucional del concepto de derecho, no es sino el “reino de la libertad realizada”[24]. Sin duda, podría objetarse que, cuando Hegel habla del derecho en tanto idea, no está pensando en el derecho abstracto, sino en la forma general del espíritu objetivo. Ello es correcto, pero una distinción (*Unterscheidung*) no basta para justificar una separación categórica (*Trennung*) entre dos conceptos que claramente se relacionan entre sí. El énfasis en la relacionalidad conceptual es, dicho sea de paso, uno de los argumentos filosóficos más potentes de la *Ciencia de la lógica*[25]. En lo que concierne a la *Filosofía del derecho*, es innegable que la concreción de la libertad requiere *institucionalmente* del derecho, lo cual implica *a fortiori* al derecho abstracto. Que el espíritu objetivo se realice a sí mismo

en el mundo y a través de la historia es un proceso que deviene ininteligible sin la existencia de instituciones jurídicas. En tal sentido, la relación entre el derecho y la vida ética no es negativa y unilateral, sino *ambivalente*.

Una segunda deficiencia que valdría la pena mencionar es que Hegel redacta la *Filosofía del derecho* en la primera mitad del siglo XIX. Por ello, su concepción del derecho abstracto o positivo se basa todavía en el derecho civil o privado que, tanto en Alemania como en gran parte de Europa continental, remite predominantemente al derecho romano[26]. Ciertos desarrollos institucionales del derecho público que se gestan en la segunda mitad del siglo XIX o incluso durante el siglo XX no son tomados en cuenta, como por ejemplo la jurisdicción administrativa y la forma de los derechos públicos subjetivos, por no mencionar la consolidación del derecho social o la materialización del derecho constitucional, particularmente en Alemania[27]. A este respecto, es incluso tema de debate si la *Filosofía del derecho* reconoce, o no, la idea de derechos fundamentales[28]. En cualquier caso, hacerle justicia a la relación entre derecho y vida ética requeriría hoy en día repensar institucionalmente la noción de derecho abstracto o positivo más allá de Hegel. Si bien la realización cabal de tal proyecto habría de desbordar los propósitos del presente texto, en lo que sigue quisiera esbozar ciertas pistas teóricas para conceptualizar más precisamente la *ambivalencia* que Hegel acusa entre el derecho positivo y la vida ética. Ello me conducirá, por su parte, a articular ciertas afinidades tentativas entre Hegel y la sociología jurídica de Durkheim.

Como punto de partida, hay cuando menos dos posibilidades para pensar el carácter ambivalente de aquella relación entre el derecho y la vida ética en el marco de la *Filosofía del derecho*. Una primera posibilidad es retornar sobre la idea de una reconciliación en la figura del Estado. Si lo que se gesta en la sociedad civil es una pérdida de la vida ética a

causa del derecho abstracto, entonces el Estado sería la esfera donde el espíritu objetivo habría de reencontrarse consigo mismo en la forma de una totalidad orgánica. En palabras de Hegel, el Estado es la "realidad efectiva de la idea ética", el momento de realización substancial de la libertad que se sostiene en las costumbres, pero también en el principio moderno de la subjetividad individual[29]. A propósito de la idea de reconciliación, Hegel llega incluso a escribir en la observación al § 270 que el Estado es "voluntad divina en tanto espíritu presente que se despliega hacia la figura y organización efectivas de un mundo"[30]. Volveré en seguida sobre este aspecto. De momento, bastará notar que hay un cierto *dilema* con la idea de una reconciliación entre el derecho y la vida ética en el seno del Estado. Por un lado, si la expresión fáctica de la pérdida de la vida ética en la sociedad civil es la generación necesaria de pobreza en una economía de mercado y, en última instancia, la generación de una "plebe" (*Pöbel*) que se caracteriza por su actitud de indignación contra la sociedad, contra el gobierno y contra el derecho, entonces cabría preguntarse hasta qué punto el Estado es capaz de integrar a la plebe en la vida ética[31]. De hecho, hay buenas razones para considerar que la plebe se mantiene como un momento irresuelto de negatividad en el sistema hegeliano[32]. Si tal es el caso, es patente que no habría, pues, una verdadera reconciliación para los excluidos de la sociedad civil. El Estado, en otras palabras, no sería capaz de contrarrestar la lógica disociativa del derecho abstracto ni sus consecuencias socialmente perniciosas.

Por otro lado, incluso si el Estado fuese capaz de integrar a la plebe en el sistema de la vida ética, ello no le haría justicia a la ambivalencia propia del derecho positivo. En efecto, Hegel sostiene que el Estado no es fundamentalmente un orden jurídico ni mucho menos un contrato, sino un orden ético. A diferencia de un contrato, el cual se basa en el arbitrio

individual y mantiene a las partes y sus voluntades respectivas en una relación de mutua exterioridad, el Estado –análogamente al matrimonio– se basa en la constitución de una voluntad universal con la cual los miembros de aquella institución han de identificarse[33]. Tal dinámica se cristaliza, por ejemplo, en la actitud política del patriotismo entendido como una confianza generalizada en que los intereses particulares de los ciudadanos habrán de realizarse en los intereses y objetivos universales del Estado[34]. No obstante, si el Estado representa ante todo un orden ético, entonces una reconciliación en el seno del Estado no lograría capturar el carácter ambivalente del derecho positivo respecto de la vida ética, y ese era precisamente el punto por tematizar. He ahí el dilema, motivo por el cual partir de la teoría del Estado de Hegel pareciera ser una opción poco prometedora.

Una segunda posibilidad, y tal es la pista hermenéutica que quisiera proponer en este texto, consiste en pensar la relación entre el derecho positivo y la vida ética desde una teoría de la eticidad. Para ello, conviene retornar a la introducción de la *Filosofía del derecho*, donde Hegel, antes de proceder a sus consideraciones metodológicas, lanza una sentencia que ciertamente llama la atención: “El derecho es algo *sobre todo sagrado*, solo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente”[35]. La pregunta cae por su propio peso: ¿en qué sentido el derecho es algo sagrado? En un primer momento, uno podría pensar que Hegel está apoyándose en la dudosa tradición del derecho natural y, aún peor, del derecho divino. Después de todo, su divinización o, para decirlo con Marx, su constante mistificación del Estado pareciera apuntar justamente en esta dirección. Sin embargo, leer aquel pasaje de esta forma sería un tanto apresurado. Una interpretación más caritativa –y filológica– consistiría en remitirse a las anotaciones de Hegel a los §§ 132 y 142 de la *Filosofía del derecho*. Como bien indican Eva Moldenhauer y Karl Kraus

Michel, en tales anotaciones Hegel hace referencia a los dísticos 76 y 77 de *Las cuatro estaciones*, de Goethe. Los dísticos rezan así:

> ¿Qué es sagrado? Aquello que une a muchas almas; incluso si las une solo ligeramente, como la caña a la corona. ¿Qué es lo más sagrado? Aquello que, sentido cada vez con mayor profundidad, hoy y siempre solamente unifica a los espíritus más y más[36].

Dicho de otro modo, si para Hegel el derecho es algo sagrado, la sacralidad del derecho consistiría en su capacidad para generar unidad y cohesión ética entre los seres humanos. El derecho sería entonces la existencia de la libertad autoconsciente en la medida en que permite la integración institucional de los miembros de la sociedad en un orden ético. No en vano Hegel acota en seguida que el formalismo, y con ello la lógica disociativa del derecho abstracto, es solo un momento en el desarrollo del concepto de libertad[37]. La pregunta que surge aquí es si el *derecho positivo* encarna tan solo una lógica disociativa o si, por el contrario, contribuye también con la solidaridad social. Por supuesto, es en este punto donde surgen afinidades teóricas con Durkheim que, en el mejor de los casos, podrían contribuir a enriquecer la argumentación de Hegel[38].

A fin de ilustrar la dimensión asociativa del derecho positivo, quisiera traer a colación tres ejemplos de la *Filosofía del derecho*. El primer ejemplo ya ha sido mencionado: cuando Hegel rechaza la esclavitud de los hijos o la facilidad del divorcio en el derecho romano, el objeto de la crítica no es la ley en tanto tal, sino el hecho de que aquellas leyes particulares no cumplían con la función de salvaguardar la cohesión ética de la familia[39]. En el marco jurídico romano, el padre tenía la potestad de vender a su hijo como a

un esclavo con la finalidad de que trabaje por un tiempo determinado, y luego comprarlo de vuelta. Después de la tercera venta o *mancipatio*, el hijo podía adquirir independencia legal y ser literalmente emancipado de la *patria potestas*. La facultad de vender a los hijos equivale, para Hegel, a la facultad de disolver el vínculo familiar arbitrariamente. No es trivial que el argumento en contra del divorcio siga la misma lógica de contener el arbitrio personal y los vaivenes afectivos que atraviesan las relaciones humanas. A pesar de ser el resultado de un consentimiento mutuo, la dimensión contractual del matrimonio asegura entonces cierta estabilidad en la familia al estipular condiciones legales que, aunque no imposibiliten el divorcio, cuando menos lo dificultan[40]. En este sentido, la dimensión contractual del matrimonio contribuye a mantener su unidad espiritual justamente porque aquella se arraiga en las costumbres. *Pace* las reticencias de Hegel ante la idea de concebir al matrimonio también como un contrato, uno podría recurrir aquí a una famosa fórmula de Durkheim, a saber: "No todo es contractual en un contrato"[41]. En efecto, las condiciones de validez de los contratos y las diversas obligaciones que se desprenden de ellos se basan en una reglamentación social y jurídica que trasciende el libre arbitrio de los individuos y, de esta forma, garantiza la solidaridad contractual. Visto desde tal perspectiva, el carácter positivo de la ley es éticamente funcional, ya que contribuye a mantener la cohesión y los vínculos familiares.

El segundo ejemplo es más controversial, puesto que remite al derecho penal y a la teoría hegeliana del castigo. Sin necesidad de entrar en demasiados detalles, bastará notar que, para Hegel, la administración de la justicia desempeña su función propia en la esfera de la sociedad civil, donde los crímenes atentan inmediatamente contra la propiedad o contra la personalidad de los individuos[42]. Frente al crimen, es decir, frente a una violación coercitiva de la ley que niega al derecho

en tanto derecho, el castigo no representa sino la "verdadera reconciliación del derecho consigo mismo"[43]. El argumento detrás de esta tesis sostiene que, mediante el castigo, el derecho logra restituirse a sí mismo tras haberse podido mantener en su otro: si el crimen es una primera coerción que violenta el orden jurídico existente y atenta contra la realización de la libertad, entonces el castigo responde necesariamente con una segunda coerción o, en términos conceptuales, con una negación de la negación[44]. El castigo es la superación del crimen en el sentido de una *Aufhebung*. Por lo tanto, el derecho alcanza su realidad efectiva a través del castigo[45]. Ahora bien, inmediatamente antes de proceder a discutir la policía y la corporación, Hegel plantea una tesis de sumo interés:

> En la administración de la justicia, la sociedad civil, donde la idea se ha perdido en la particularidad [...], retorna a su *concepto*, a la unidad de lo universal que es en sí con la particularidad subjetiva, mas esta última en el caso singular y aquella en el significado del *derecho abstracto*"[46].

Si bien se trata de un retorno a todas luces parcial, ello sugiere de todos modos que el derecho positivo tiene una dimensión asociativa incluso en la sociedad civil. ¿Cómo hacer sentido de esta afirmación? Salvando las distancias teóricas, es curioso que Durkheim le atribuya al derecho penal o "represivo" justamente la función de defender la unidad ética de la sociedad: "Su verdadera función es mantener intacta la cohesión social al mantener la vitalidad de la conciencia común"[47]. A través del castigo, las creencias, sentimientos y prácticas compartidas colectivamente por los miembros de la sociedad se fortalecen. En palabras de Durkheim, el derecho represivo actúa como una fuente de solidaridad mecánica. Si bien ello se cumple de forma paradigmática en las sociedades tradicionales o segmentarias, Durkheim indica que la función

asociativa del derecho penal no desaparece –ni puede desaparecer– en las sociedades modernas u organizadas[48]. Caso contrario, habrían de surgir fenómenos de desintegración social tales como la anomia o, para decirlo con Hegel, manifestaciones patológicas de la pérdida de la vida ética[49].

El tercer ejemplo de la función asociativa del derecho concierne nuevamente a la administración de la justicia, pero en lo que respecta sobre todo al concepto de la ley. Según Hegel, el derecho en sí (o abstracto) se convierte en derecho *positivo* a través de la determinación de la ley, la cual implica –y este es el punto– que el derecho sea públicamente "conocido" (*bekannt*)[50]. De ello se sigue que, en relación con la autoconciencia, el carácter obligatorio de la ley "incluye la necesidad de que las leyes se hagan *universalmente conocidas*"[51]. Asimismo, el carácter público de la ley ha de reflejarse en el carácter público de la administración de la justicia y sus respectivos procesos[52]. Hegel, por supuesto, está insistiendo en la importancia de que las leyes sean accesibles para todos, lo cual es una crítica contra la idea de "leyes no escritas" o contra el hecho de que estas, como ha sido el caso a lo largo de la tradición jurídica europea con el latín, estén escritas en un idioma ajeno al conocimiento de la población. Ahora bien, ¿en qué sentido el carácter público de la ley tiene una dimensión asociativa? Una vez más, es curioso que Durkheim esboce una respuesta a tal interrogante cuando afirma que el derecho constituye un "símbolo visible" de la solidaridad social[53]. En efecto, Durkheim sostiene la tesis de que el derecho encarna una forma de organización de la vida social que se caracteriza por su estabilidad y precisión[54]. Se trata, además, de una institución que posee fuerza normativa justamente porque "expresa las costumbres"[55]. En otras palabras, el derecho funge como una expresión institucional de la vida ética, expresión que es funcionalmente necesaria para garantizar la cohesión de la sociedad. Cuando Hegel, por su

parte, señala que el derecho es la "existencia de la voluntad libre" (*Dasein des freien Willens*), está enfatizando también la importancia de las instituciones jurídicas para el desarrollo y concreción de la vida ética[56]. A este respecto, no pareciera ser casualidad que, en el parágrafo siguiente, Hegel postule la ya mencionada sacralidad del derecho, es decir, su carácter asociativo.

Para concluir, quisiera retornar brevemente a la noción de lo sagrado. Como es sabido, Durkheim llama la atención sobre la *ambivalencia* de lo sagrado, la cual no es otra cosa que la ambivalencia propia de la vida social: lo sagrado se presenta ante el individuo como una fuente de prohibición y como un objeto de admiración, cuya autoridad moral genera al mismo tiempo temor y respeto[57]. Si el derecho –y ello incluye al derecho positivo– es para Hegel "algo *sobre todo sagrado*", entonces su ambivalencia consistiría en que posee al mismo tiempo una dimensión asociativa y disociativa, *i. e.,* una función ética y antitética. Pensar esta contradicción en el concepto mismo de derecho requiere darse cuenta de que el derecho positivo no es solo la pérdida de la vida ética, sino también la existencia de la voluntad libre. Acaso, pensar el sentido de esta contradicción amerita, como he sugerido de manera tentativa y programática, profundizar en las afinidades y tensiones teóricas entre Hegel y Durkheim.

Bibliografía

Casuso, Gianfranco, "The epistemic foundations of injustice: lessons from the Young Marx", *Humanities and Social Sciences Communications*, 8 (136), 2021.

Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, París: Presses Universitaires de France, 2013.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París: Presses Universitaires de France, 2013.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns: Band*

II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981/1988.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969.

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970/1986.

Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit*, Berlín: Suhrkamp, 2011.

Honneth, Axel, "Hegel and Durkheim: Contours of an Elective Affinity", en: Nicola Marcucci (ed.), *Durkheim & Critique*, Cham: Palgrave Macmillan, 2021, pp. 19-42.

Honneth, Axel, "Recht und Sittlichkeit: Aspekte eines komplexen Wechselverhältnisses", en: R. Forst und K. Günther (eds.), *Normative Ordnungen*, Berlin: Suhrkamp, 2021, pp. 42-73.

Jaeggi, Rahel, *Entfremdung*, Berlín: Suhrkamp, 2016.

Loick, Daniel, *Juridismus*, Berlín: Suhrkamp, 2017.

Lübbe-Wolff, Gertrude, "Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechsphilosophie", en: Hans-Christian Lucas & Otto Pöggeler (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart: frommann-holzboog, 1986, pp. 421-446.

Marx, Karl, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844", en: *Marx-Engels-Werke, Band 40: Ergänzungsband*, Berlín: Dietz Verlag, 1968, pp. 456-588.

Menke, Christoph, *Kritik der Rechte*, Berlín: Suhrkamp, 2015.

Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Neuhouser, Frederick, *Diagnosing Social Pathology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

Ruda, Frank, *Hegels Pöbel*, Konstanz: Konstanz University Press, 2011.

Theunissen, Michael, *Sein und Schein*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980.

Wesel, Uwe, *Juristische Weltkunde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984/2000.

---

1. Humboldt Universität zu Berlin / Grupo Hegel – Pontificia Universidad Católica del Perú. ↵
2. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970/1986, § 181. En adelante, *FD*. Las traducciones de los textos citados en el idioma original son propias. Empleo el término "ético" en el sentido alemán de *sittlich*, es decir, de lo que concierne a las costumbres. Casi siempre, utilizo el término "vida ética" para referirme al concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, cuya traducción literal sería 'eticidad'. Asimismo, el término "sociedad civil" refiere evidentemente a la *bürgerliche Gesellschaft* según Hegel, y no a la noción política de una *Zivilgesellschaft* en el sentido de Habermas. ↵
3. Sobre el concepto de libertad en Hegel, véase Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge: Harvard University Press, 2000; Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Berlín: Suhrkamp, 2011. ↵
4. *Cf.* Karl Marx, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844", en: *Marx-Engels-Werke, Band 40: Ergänzungsband*, Berlín: Dietz Verlag, 1968, pp. 456-588. Sobre el concepto de alienación, véase Rahel Jaeggi, *Entfremdung*, Berlín: Suhrkamp, 2016. ↵
5. *FD*, § 238. Véase también §§ 198 y 243. ↵
6. *FD*, § 162. ↵
7. *FD*, §§ 163, 173. Al reconstruir la argumentación de Hegel, mi uso exclusivo de la forma masculina es intencional, ya que es en tales términos –sin duda poco inclusivos y criticables– que Hegel plantea su teoría social. Por desgracia, no puedo abordar tal problema aquí. Para un intento de salvar, por ejemplo, la teoría hegeliana de la familia ante críticas feministas, *cf.* Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, *op. cit.*, pp. 274 y ss. ↵
8. *FD*, § 177. ↵
9. *FD*, §§ 185, 187. ↵
10. *FD*, § 36. ↵
11. *Cf.* Honneth, *Das Recht der Freiheit*, *op. cit.*, pp. 157ss. ↵
12. *Cf.* Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns: Band II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981/1988, pp. 522 y ss. ↵
13. Christoph Menke, *Kritik der Rechte*, Berlín: Suhrkamp, 2015, p. 31. ↵
14. *Ibid.*, pp. 266-307. Así como Honneth pretende reactualizar la *Filosofía del derecho* de Hegel, cabría señalar que Menke efectúa hasta cierto punto una reactualización de *Sobre la cuestión judía* de Marx. ↵
15. Daniel Loick, *Juridismus*, Berlín: Suhrkamp, 2017, p. 54. ↵
16. *Ibid.*, pp. 59 y ss. Sin embargo, como bien señala Loick, es claro que el sentido fundamental de la crítica hegeliana aquí remite, en verdad, a Kant y a Fichte. ↵
17. *Ibid.*, pp. 128 y ss. ↵
18. *Ibid.*, pp. 136 y ss. ↵
19. *Ibid.*, p. 55. ↵
20. *Ibid.*, p. 157. ↵
21. *FD*, § 180 An. ↵
22. *FD*, § 208. ↵
23. *FD*, §§ 217 y 220. ↵
24. *FD*, § 4. ↵
25. Véase, por ejemplo, el final de la Observación 1 al concepto de "Contradicción" en G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, p. 75. *Cf.* asimismo Michael Theunissen, *Sein und Schein*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980. ↵
26. Para el caso alemán, *cf.* Uwe Wesel, *Juristische Weltkunde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984/2000, cap. VII. ↵
27. *Cf.ibid.*, cap. XIX. ↵

28. *Cf.* Gertrude Lübbe-Wolff, "Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechsphilosophie", en: H.C. Lucas & O. Pöggeler (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1986, pp. 421-446.
29. *FD*, §§ 257 y 260.
30. *FD*, § 270 An. Véase también §§ 258 Z., 272 Z., donde el Estado es descrito respectivamente como "la marcha de Dios en el mundo", al cual hay que venerar como "algo terreno-divino".
31. *FD*, §§ 243-245.
32. *Cf.* Frank Ruda, *Hegels Pöbel*, Konstanz: Konstanz University Press, 2011. Para una apropiación bastante original del concepto de *Pöbel* desde una comprensión ontológica de la exclusion social, *cf.* Gianfranco Casuso, "The epistemic foundations of injustice: lessons from the Young Marx", en *Humanities and Social Sciences Communications*, n.° 8, 2021, p. 136.
33. *FD*, § 75.
34. *FD*, § 265.
35. *FD*, § 30.
36. Citado en *FD*, § 132, p. 249, n°. 6.
37. *FD*, § 30.
38. Tanto la relación entre Hegel y Durkheim como la relación entre el derecho y la vida ética han sido abordadas someramente en Axel Honneth, "Hegel and Durkheim: Contours of an Elective Affinity", en: N. Marcucci (ed.), *Durkheim & Critique*, Cham: Palgrave Macmillan, 2021, pp. 19-42; Axel Honneth, "Recht und Sittlichkeit: Aspekte eines komplexen Wechselverhältnisses", en: R. Forst und K. Günther (eds.), *Normative Ordnungen*, Berlin: Suhrkamp, 2021, pp. 42-73.
39. *FD*, § 180 An.
40. *FD*, § 163 Z.
41. Émile Durkheim, *De la division du travail social*, París: Presses Universitaires de France, 2013, p. 189.
42. *FD*, § 218.
43. *FD*, §§ 95, 220.
44. *FD*, § 82.
45. *FD*, § 97.
46. *FD*, § 229.
47. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 76.
48. *Ibid.*, pp. 162, 209.
49. Sobre el concepto de patologías sociales en Hegel y Durkheim, *cf.* Frederick Neuhouser, *Diagnosing Social Pathology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2023, caps. 7-13.
50. *FD*, § 211.
51. *FD*, § 215.
52. *FD*, § 224.
53. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 28.
54. *Ibid.*, p. 29.
55. *Ibid.*, p. 177.
56. *FD*, § 29.
57. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París: Presses Universitaires de France, 2013, p. 299.

Segunda sección. Ámbitos de la pérdida de la eticidad en la *Filosofía del derecho*

Contradicciones de la eticidad hegeliana en la figura familiar: amor, intereses y propietarios

Agemir Bavaresco[1] y Christian Iber[2]

Introducción

La investigación presenta la crítica a la teoría del matrimonio y la familia de Hegel en su *Filosofía del derecho*. El mérito de Hegel radica en explicitar la función de la familia en la estructura de la eticidad, a diferencia de las teorías comunes de la familia burguesa que ocultan la contradicción entre el amor romántico moderno y la dialéctica entre propietarios amantes. Es decir, él presenta la realidad de la familia como la justificación de la familia moderna. Esta justificación solo funciona a través de declaraciones ideológicas sobre el amor, el matrimonio y la familia. En Hegel, la verdad sobre la familia y la justificación ideológica de la familia forman una unidad ambivalente. Comenzamos la investigación haciendo un diagnóstico de la dialéctica de la familia contemporánea para confrontarla con la teoría ética hegeliana y, finalmente, describimos el deterioro de la eticidad hegeliana en las sociedades occidentales actuales. La dialéctica de la familia contemporánea aborda la crítica a la sociedad burguesa, de la cual la familia es un componente constitutivo. La familia hereda, por así decirlo, las enfermedades de la sociedad moderna. La familia contemporánea puede ser descrita como el lugar de la felicidad, el lugar del trabajo no remunerado, el

lugar del terror psicológico o incluso como el lugar de la falta de control. Amor, compañerismo, matrimonio, familia. Es decir, se trata de la reivindicación de la felicidad de los sujetos privados burgueses y su fracaso.

Sexo, amor, establecimiento de relaciones adecuadas, formación de una familia, traer hijos al mundo y criarlos es lo que más importa en la vida moderna para los jóvenes y no tan jóvenes. Todos están ocupados buscando y organizando su felicidad personal de manera más o menos comprometida. Nada es más importante para una vida plena que una relación intacta, una familia funcional; sin embargo, dicen que no hay nada más difícil. Así, millones de individuos libres se dedican a organizar su esfera privada, buscando el amor de su vida hasta encontrarlo, a menudo varias veces, y estableciendo una relación duradera con todas sus alegrías y tristezas, estableciendo un hogar con o sin hijos. El "centro de la vida" es entonces el nombre dado al área de la vida en la que se puede concentrar en las preferencias e inclinaciones y ejercer la libertad personal. Porque, en cuestiones de amor, la libertad reina en nuestros tiempos iluminados.

Claro está que no se puede ignorar que, con la "liberación de la sexualidad", la igualdad entre hombres y mujeres y el aumento de las libertades, esta esfera no se ha vuelto simplemente más libre, ni siquiera más libre de violencia. De todas las cosas, es la esfera privada la que causa el mayor malestar. De todos los lugares donde la "vida plena" y la felicidad deberían ocurrir juntas, los involucrados rara vez hacen que la vida sea permanentemente "hermosa" para sí mismos y para los demás, sino que la hacen difícil e incómoda, a menudo insoportable, con sus demandas mutuas; a menudo se vuelven violentos, a veces se quitan la vida a sí mismos o a sus compañeros o a un amante rival e incluso a sus hijos. En pocas palabras, la búsqueda de la felicidad se invierte regularmente en infelicidad, rencor y violencia.

Todas las personas que individualmente se ocupan de crear una vida privada feliz, con sus alegrías y tristezas en el amor, las familias y los dramas de los celos, están lejos de ser únicas. Con el paso de los años, los jóvenes amantes y los hombres que organizan su vida amorosa de manera más libre o también con personas del mismo sexo, individuos que nunca quisieron convertirse en sus padres en su vida privada, suelen parecerse bastante a ellos, actúan de acuerdo con ellos y experimentan las decepciones correspondientes. Y, sin embargo, muy pocas personas quieren renunciar a la "vida en pareja", incluso aquellas que se divorcian.

Es obvio que todos los involucrados cargan la esfera privada con exigencias de una vida exitosa que supuestamente garantiza eso y, al hacerlo, desafían constantemente –y demasiado– a sí mismos y a sus respectivas parejas. La vida privada burguesa universalmente valorada, ese reino de la libertad personal, está llena de demandas más o menos insatisfactorias que los participantes se imponen mutuamente. El hecho de fracasar no se debe tanto a las barreras objetivas que el tiempo y el dinero imponen a la búsqueda privada de la felicidad, y ciertamente no al nivel mutuo de exigencias. En cambio, culpan a sus respectivas contrapartes por el hecho de que la vida en pareja o en familia tenga éxito o no. Presumen que el vínculo personal que establecen voluntariamente da origen a derechos, deberes y "trabajos de amor" que uno le debe al otro. De esta manera, el afecto se transforma en una "responsabilidad" exigida por la pareja y la familia, y en un derecho sobre el cual se puede insistir. Los sacrificios materiales que una persona hace por la otra y que, por lo tanto, puede esperar, así como el compromiso personal dentro y fuera del mundo profesional en servicio de la relación, se convierten en argumentos indiscutiblemente válidos. En resumen, el mundo de las relaciones personales y la organización de la felicidad privada en la vida están llenos de mandamientos y

prohibiciones que los jóvenes y los mayores exigen unos de los otros.

De esta manera, los "vínculos" personales funcionan no solo como una comunidad de reproducción, sino también como un campo de actividad de una moralidad generalmente reconocida, con la cual la búsqueda privada de la felicidad está comprometida y con la cual los participantes se maltratan entre sí.

Hay un fundamento social para esto que tendría que ser explicado. La esfera privada, con los esfuerzos individuales para organizar una "vida realizada" por la mitad, así como las barreras objetivas que se enfrentan al hacerlo, es simplemente el otro lado de un mundo capitalista de empleo remunerado, que crea la necesidad de felicidad y define su modesta situación. Por otro lado, los logros de los individuos burgueses con su amor, pareja y vida familiar para la reproducción material y ética de la sociedad no son nada modestos. El Estado, por lo tanto, institucionaliza estas relaciones familiares, etc., que valora como su "núcleo" material y ético, a través de leyes y derechos.

¿Cuáles son los intereses de Hegel al tratar la "familia" en la *Filosofía del derecho*? En el § 141, se produce la transición de la moralidad a la eticidad y Hegel resume críticamente la sección de la moralidad: la "buena intención" como mera intención personal, así como la determinación del bien (el bien de todos), permanece completamente ligada al arbitrio subjetivo; por lo tanto, no es adecuada para una convivencia en la libertad ética autoconsciente. La disposición y el derecho (= objetividad de la libertad) deben unirse: "Lo ético es la disposición subjetiva, pero del derecho que es en sí" (§ 141 obs.). Hegel desarrolla los momentos subjetivos y abstracto-objetivos de esta disposición de rectitud (§ 150) en los §§ 142-156. Los encuentra concretizados en la familia como "espíritu ético inmediato o natural", en la sociedad burguesa

–"universalidad formal de singulares autosubsistentes"– y en la constitución del Estado como "el fin y la efectividad de la universalidad sustancial" (véase la exposición en el § 157).

Hegel se interesa por la familia, por tanto, en su significado para la formación de la disposición ética de los sujetos jurídicos autoconscientes con conciencias meramente morales. En este sentido, el amor y el sexo le interesan como un retorno inmediato y natural hacia el otro. Se debe examinar si las determinaciones de la inmediatez y naturalidad, que él cree que se encuentran en la familia, resisten la evaluación.

La estructura de la familia en Hegel es la siguiente: los §§ 158-160 median la contradicción entre el amor (§ 158) y el derecho de la persona privada (§ 159); su "espíritu" se manifiesta en el matrimonio, el patrimonio familiar, la educación de los hijos y la disolución de los vínculos familiares (§ 160): A. Matrimonio, §§ 161-169; B. El patrimonio familiar, §§ 170-172; C. La educación de los hijos y la disolución de la familia, §§ 173-180.

El matrimonio está bajo la protección especial del Estado, es decir, se puede decir con Hegel que el matrimonio es una institución del Estado. En esto, según Hegel, reside el elemento ético de la familia. La cuestión fundamental es: ¿es la familia como una comunidad ética privada una solución racional para el problema de la reproducción individual y la producción de la población? ¿Cuáles son las consecuencias del amor de los propietarios privados? ¿Cuál es el rendimiento ético de la familia? ¿Cuál es el propósito social de la familia? ¿Cuál es la misión educativa de la familia? ¿Cuándo se disuelve éticamente la familia? Hegel describe la estructura de la familia burguesa y la justifica en su figuración histórica.

1. Necesidad ética del matrimonio y la familia: amor entre propietarios

1.1. Constitución del matrimonio y contradicciones familiares

El punto central aquí es la definición del “amor” en el § 158: Hegel identifica este sentimiento –entendido como algo espiritual, más que mero deseo o impulso– como el sentimiento de unidad: “tener la autoconciencia de su individualidad en esta unidad como esencialidad en sí y para sí, a fin de ser en ella no como una persona en sí misma, sino como miembro”. Y el agregado dice:

> El primer momento en el amor consiste en no querer ser una persona autosubsistente para mí mismo, y si lo fuera, me sentiría necesitado e incompleto. El segundo momento consiste en que me encuentro en otra persona, que en ella tengo valor, lo cual a su vez ella logra en mí. El amor es, por lo tanto, la más tremenda contradicción […].

1.2. Afectos vs. intereses

La “tremenda contradicción” que Hegel cree encontrar en el amor no es la del amor en sí. Este sentimiento de gustar de otra persona, por más intenso que sea, basado en la inclinación, de hecho, puede llevar a una contradicción si el amor no es correspondido y el gusto no puede convertirse en práctica. Sin embargo, Hegel descubre la contradicción precisamente en el amor recíproco, es decir, en el amor exitoso. Esto se debe a que él concibe al amor como el autosacrificio de la persona libre con su autoconciencia sentida en este sentido: el autosacrificio mutuo por voluntad propia es eso en lo que las personas que aman están de acuerdo, según Hegel. Lo que Hegel encuentra, por lo tanto, no es una contradicción del amor. La contradicción radica en el hecho de que son personas jurídicas burguesas que, como propietarios, buscan intereses mutuamente excluyentes y que, por lo tanto, experimentan como una contradicción su deseo de hacer realidad el afecto que sienten el uno por el otro y, por esta razón, se unen. En

primer lugar, deben renunciar a sí mismos como personas y, en segundo lugar, preservarse como personas. Esto, de hecho, es una contradicción. El curso de esta contradicción es que los cónyuges actúan como una comunidad de propietarios en contra del resto del mundo. En este sentido ético, los individuos conscientes de la libertad no buscan complacerse mutuamente, sino que "están allí unos para los otros".

El fundamento efectivo socialmente para esta "unidad" no es el amor, sino el hecho de que el amor choca con las necesidades competitivas de personas jurídicas libres, quienes, sin embargo, necesitan buscar y buscar su bienestar, e incluso su felicidad, en el ámbito privado a través del abastecimiento conjunto: ingresan en una comunidad reproductiva privada que está respaldada por un sentido mutuo de responsabilidad.

1.3. El matrimonio (§§ 161-169): amor ético y trabajo doméstico

a. § 161: el "amor ético" es el matrimonio, la comunidad de vida prometida, autoconsciente, más que un mero instinto sexual, más que un mero contrato, más que un mero sentimiento arbitrario: "Por lo tanto, se debe determinar el matrimonio de manera más precisa como el amor ético conforme al derecho, eliminando así lo que en él es pasajero, caprichoso y meramente subjetivo" (agregado).
b. § 162: por esta razón, también es irrelevante cómo y en qué orden se unen la inclinación y la provisión en el matrimonio: "En general, el camino en el que la resolución a favor del matrimonio constituye el comienzo y tiene la inclinación como consecuencia, [...] puede ser considerado como el camino más ético" (observación). Lo sexual da vida al matrimonio, pero el amor apasionado y el matrimonio son dos cosas diferentes (cf. adiciones manuscritas).
c. § 163: "El elemento ético del matrimonio consiste en la

conciencia de esta unidad como fin sustancial ("comunión del objetivo de vida": notas a la observación del § 162), "lo que es sustancial, en sí indisoluble, por lo tanto, [...] lo que está por encima de la contingencia de las pasiones y de los placeres particulares transitorios". Se admite: dado que este elemento ético está vinculado al sentimiento de afecto, el elemento ético de la unidad familiar contiene en sí la posibilidad de disolución, o como se dice actualmente, la "ruptura" (cf. también § 176).

Esto significa que el amor no es el propósito del matrimonio, sino que el matrimonio es el propósito del amor. El amor no debe perturbar la cohesión de la familia. "El matrimonio no debe ser perturbado por la pasión, ya que está subordinado a él" (§ 163 adición) y, según Hegel, también puede estar ausente sin perjuicio de la esencia del matrimonio. Sin embargo, la pasión no es superflua: se instrumentaliza para la cohesión del matrimonio, porque el matrimonio no puede ser mantenido como una mera relación jurídica.

d. § 164: debido a su carácter ético, el matrimonio exige una ceremonia de matrimonio: una profesión formal de la eticidad del sentimiento.
e. § 165 y 166: la mujer es responsable del sentimiento ético en la familia; el hombre, de la provisión. Hegel celebra esta división del trabajo como un logro de la eticidad. Impone a la mujer y al hombre su determinación social por las necesidades de la reproducción meramente privada basada en el sentimiento como un deber de eticificación [*Versittlichung*].

   El hecho de la división social del trabajo entre el hombre y la mujer en la familia implica que esta última realiza el trabajo doméstico sin remuneración. Esta contradicción

no es percibida por Hegel.

f. § 167: la igualdad de las personas unidas en matrimonio exige la monogamia. Como las personas y su propiedad en la familia constituyen “una persona” (§ 162, § 165 obs., § 170), el amor también debe preservar el carácter excluyente de la propiedad.
g. § 168: la prohibición del incesto no es solo biológica, sino de naturaleza ética: la unión libre de personas libres por autodeterminación libre. “Pues lo que ya está unido no puede ser unido por primera vez a través del matrimonio” (§ 168 adición).
h. § 169: la familia está en relación con el resto del mundo en proporción a su propiedad, lo que, inversamente, implica que el resto del mundo es reconocido como indiferente hacia la familia y sus miembros. Así, los cónyuges llevan a cabo sus oposiciones contra el resto del mundo juntos, como “una persona” o como comunidad de propietarios. De esta manera, están conectados con otras personas jurídicas y propietarios de la sociedad burguesa solo a través de su propiedad común.

1.4. El patrimonio familiar (§§ 170-172): propiedad familiar

a. § 170: socialmente, la familia como una comunidad de cuidado es a la vez “una persona universal y duradera”. La mera propiedad abstracta recibe la determinación del “cuidado… por algo común”, en lo cual Hegel valora la transferencia del arbitrio de la propiedad hacia el elemento ético, aunque en realidad pronuncia la no-eticidad de la propiedad abstracta. La relación conyugal es una relación de dependencia y cuidado mutuo.
b. § 171: en las relaciones externas, el hombre representa a la persona jurídica “familia” como su “cabeza” (situación legal en la República Federal Alemana hasta 1957; en Brasil, el Código Civil establece el principio de igualdad

de los cónyuges en la jefatura familiar[3]). Dentro de la familia, las relaciones de propiedad están superadas, pero esto expone a los miembros de la familia a la arbitrariedad mutua, ya que como familia "la disposición ética en la familia (§ 158) está abierta a la particularización y la contingencia".

c. § 172: la unión libre en el matrimonio está éticamente por encima de la mera conexión natural de la relación de sangre. Según Hegel, se puede mantener un orden jurídico-ético en la regulación de las relaciones de propiedad de la familia.

1.5. Educación de los hijos y disolución de la familia (§§ 173-180): producir y reproducir la sociedad

a. § 173: amor, placer e hijos. Hegel percibe en la procreación –un hecho biológico deseado o no deseado y una necesidad para la sociedad en su conjunto– su significado eticizador [*versittlichende Bedeutung*]: la intimidad del amor y la disposición del matrimonio (comunidad vitalicia de responsabilidad) están inicialmente presentes solo en los sujetos que se aman, pero (!) existen para sí mismos: el niño hace esto objetivo, en los hijos "la misma unidad se convierte en una existencia que es para sí misma y objeto, a la cual aman como su propio amor, como su ser substancial". Según Hegel, los padres erigen un monumento a su amor en sus hijos (cf. adición), profesando así finalmente el amor como comunidad vinculante de responsabilidad, en el sentido de una necesidad que pasa a existir. En la visión de Hegel, los hijos son el cemento de la asociación. Ahí radica su importancia.

b. § 174: dentro de la familia, los hijos tienen derecho a "ser sustentados y educados con los recursos del patrimonio común de la familia". La educación consiste

en afirmar lo “universal y esencial” (adición) contra el arbitrio del niño a través de la “disciplina, cuyo sentido es romper la obstinación del niño para erradicar lo meramente sensible y natural” (adición). Pues “si el sentimiento de subordinación, que les despierta la aspiración de volverse grandes, no se alimenta en ellos, surge una criatura atrevida y descarada” (adición).

c. § 175: es cierto que el objetivo educativo es contradictorio. Por un lado, la experiencia de la eticidad en la subordinación a la familia como “sentimiento inmediato, aún sin oposición”; por otro lado, la educación “hacia la autonomía y la personalidad libre y, con ello, hacia la capacidad de salir de la unidad natural de la familia”. La “pedagogía lúdica” (adición) no toma en serio el “impulso de los niños de pertenecer al mundo adulto, que presienten como un mundo superior” (adición). Al hacerlo, Hegel reconoce el círculo práctico en el que este presentimiento del mundo “superior” de los adultos es obra de los mismos niños, en la medida en que insisten en la subordinación de los niños a su voluntad (cf. § 174). Con la crianza de los hijos en la familia, lo que es necesario para la “orientación” en la sociedad burguesa ya se ha hecho.

En resumen, al cuidar del sustento y el hogar de la familia, al criar e instruir moralmente a los hijos, los cónyuges cumplen con la función familiar prevista por el Estado, es decir, el negocio de producir y reproducir la sociedad, sin que los miembros de la familia necesiten saber nada sobre esta función.

2. La disolución de la familia

§ 177: la disolución ética de la relación familiar ética inmediata es la mayoría de edad de los hijos: “reconocidos como adultos en tanto personas con derechos y capacitadas, en parte, para

tener su propia propiedad libre, y en parte, para fundar sus propias familias".

En contraste, el § 176 es la disolución "no ética" de la familia, pero necesaria si la base subjetiva de la familia ha dado lugar a "disposiciones y acciones adversas y hostiles". El divorcio, sin embargo, no puede dejarse al arbitrio, sino que es llevado a cabo por las autoridades de la eticidad conyugal (Iglesia, Estado).

3. Derecho de herencia (§§ 178-180)

Aquí Hegel aborda la contradicción de la familia burguesa como cuestión de derecho de herencia. La libertad de hacer testamento como la libertad del propietario abstracto se opone al significado ético de la propiedad familiar. El telón de fondo es la disputa histórica entre los juristas romanos (libertad de hacer testamentos) y los juristas germánicos (familia y eticidad). La mediación actual de esta contradicción en Alemania consiste en la distinción entre la libertad de hacer testamento y el derecho de los miembros de la familia a una parte obligatoria en el Código Civil alemán. En el artículo 1845 del Código Civil brasileño, el derecho de herencia necesario refleja la transmisión automática de bienes: cónyuges, descendientes y ascendientes. Reciben los derechos de herencia en un orden predefinido: 1.º – Descendientes: hijos, nietos y bisnietos que compiten con el viudo (a). Es importante destacar que el derecho sucesorio pertenece al lado económico de la familia, que tiene su fundamento en la propiedad.

Así, en la disolución de la familia, sus miembros experimentan por última vez que esta es un medio para el propósito del Estado de proveer, de manera privada, la producción y reproducción de la sociedad. Con la conclusión de esta función, la familia, a pesar de toda la "intimidad" de la relación, ha cumplido con su deber y debe "pasar a un segundo plano" (§ 177).

Hegel muestra que el propósito de la familia está en contradicción con los intereses y preocupaciones de los individuos que la llenan con sus vidas y buscan en la familia su felicidad o incluso un medio de subsistencia. Hegel no confirma las ilusiones de las personas que están atrapadas en las condiciones burguesas y piensan que la institución de la familia existe para sus miembros, sino que insiste en la verdad de que los miembros existen para cumplir los fines del Estado institucionalizados en la familia, y que esta instrumentalización exige de ellos la sumisión de sus preocupaciones subjetivas a esos fines.

La razón por la cual los individuos burgueses contraen matrimonio no es el amor en sí mismo, sino la dependencia en la que se encuentran en su propiedad como personas y propietarios privados cuando se aman. Sin embargo, el hecho de que la defensa del matrimonio se encuentre en una situación práctica difícil no es motivo para que Hegel critique esta institución. En cambio, él toma partido por la dependencia como personas y propietarios privados, porque esta dependencia establece la identidad entre la voluntad particular y la voluntad objetiva universal del Estado, y así justifica la eticidad. Esta reconciliación entre lo universal y lo particular, en detrimento de la voluntad singular, es digna de la ideología de Hegel, ya que esta dependencia está solo incidentalmente relacionada con las relaciones de propiedad, pero esencialmente tiene cualidades bastante naturales y se debe al amor en sí mismo. En Hegel, la verdad sobre la familia y la justificación ideológica de la familia entran en una unidad ambivalente.

El matrimonio y la familia son, por lo tanto, las consecuencias del hecho de que, en la sociedad burguesa, cuando los individuos se aman, los propietarios privados se aman. El matrimonio y la familia son, por lo tanto, determinaciones sociales de la forma del amor y de sus

consecuencias en la sociedad burguesa.

Consideraciones finales: decadencia de la eticidad familiar

Volviendo a nuestras tesis iniciales sobre la dialéctica de la familia, y combinándolas con las comprensiones que obtuvimos en el estudio de la familia como institución jurídica basada en el texto de Hegel, podemos establecer las siguientes consideraciones finales.

1. El matrimonio y la familia son objetivamente el lugar social de la reproducción individual, es decir, la restauración de la fuerza laboral y la producción de fuerza laboral, es decir, la extensión y complementación del mundo laboral. Pero con esta determinación objetiva en mente, nadie se casa y nadie funda una familia. El ámbito privado no se percibe como una extensión y complemento del empleo remunerado, sino como un contramundo, un contraproyecto. Como un ámbito en el que no hay exactamente ninguna necesidad o restricción que enfrentar, y donde todos pueden ser felices según su propio estilo exclusivo.
   Esta contradicción entre el propósito objetivo de la familia y lo que se reclama por parte de los miembros de la sociedad fundamenta la dialéctica de la familia, al mismo tiempo, como un lugar de felicidad e infelicidad como se presentó anteriormente. Esta contradicción también puede expresarse de la siguiente manera: considerando que el elemento ético de la familia es impuesto por el Estado contra la sociedad burguesa, sin que esta última haya desaparecido como fundamento de la familia, entonces, la familia es la constante decadencia de la eticidad.
2. La vida privada, el reino de la libertad más allá de las

necesidades del mundo laboral, es el objetivo por el cual una persona moderna trabaja. Existe la idea de trabajar para vivir y no vivir para trabajar. Esta es la idea de la felicidad del ser humano contemporáneo. La dialéctica de la familia y su conexión con el mundo laboral en la sociedad burguesa muestra lo contrario de lo que las personas pretenden: no trabajan para vivir, sino que viven para trabajar. Esto demuestra que la afirmación de Marx es verdadera: aquellos que viven del trabajo asalariado también viven solo para él.

Bibliografía

Hegel, G. W. F., *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021. Disponible en: https://doi.org/10.36592/9786587424583

---

1. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. ↵
2. Freie Universität Berlin / Freiburg Universität. ↵
3. La organización y dirección misma de la familia descansa en el principio de igualdad de derechos y deberes de los cónyuges (Código Civil, n. 1511), de tal manera que ambos tienen la responsabilidad de dirigir la sociedad conyugal en colaboración mutua (CC 1567). Se establecen deberes recíprocos asignados equitativamente tanto al esposo como a la esposa (CC 1566). También, en nombre de la igualdad, se permite que cualquiera de los contrayentes adopte el apellido del otro (CC 1565 § 1.º). Se destaca la paridad de derechos y deberes del padre y de la madre en lo que respecta a la persona (CC 1631) y a los bienes de los hijos. ↵

La *Filosofía del derecho* de Hegel y la historia del pensamiento económico[1]

Fernando Huesca[2]

La primera obra que exploró sistemáticamente las fuentes hegelianas disponibles para investigar ideas en torno a la teoría económica fue *El joven Hegel* de Lukács[3], escrito hacia 1938 y publicado en Suiza en 1948. Lukács se propuso explorar la totalidad de las fuentes hegelianas disponibles para reconstruir la teoría crítica de Hegel hacia la sociedad capitalista. Sus análisis demostraron que el entendimiento de Hegel del sistema de producción capitalista se encontraba al nivel de los economistas políticos clásicos Smith, Say y Ricardo. *Economía política y filosofía en Steuart y Hegel* de Paul Chamley[4], de 1963, examinó la relación entre James Steuart y Hegel, la misma que había expuesto Rosenkranz en su biografía de Hegel. Al igual que Lukács, Chamley concluyó que Hegel, desde Frankfurt hasta Berlín, se esforzó en captar el funcionamiento de lo económico en el mundo moderno. Estas dos obras fundamentales dan un modelo metodológico y científico, así como una base para posteriores investigaciones, en el ámbito de las ideas de Hegel en torno a la economía, la política económica y el análisis económico. Ambos adoptan un punto de vista genético para seguir el creciente interés de Hegel por la teoría económica y abarcan el todo del sistema y de las fuentes de Hegel: por ejemplo, los escritos de juventud, los

escritos de Jena, los anexos de Ganz a la *Filosofía del derecho*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y correspondencia, entre otros. Ambos investigan la relación entre los conceptos económicos de Hegel y de la tradición inglesa de Steuart, como en el caso de Chamley, o en Smith y Ricardo, como en el caso de Lukács. Finalmente, ambos llegan a la conclusión de que el pensamiento económico inglés determina un punto de giro en la biografía intelectual de Hegel. Después de los trabajos de Lukács y Chamley, han aparecido dos nuevas y relevantes fuentes hegelianas, a saber, los distintos manuscritos de Heidelberg y Berlín sobre filosofía del derecho y, por otra parte, el catálogo de subasta de la biblioteca privada de Hegel.

Así, entonces, de lo que se tratará aquí es de presentar la teoría económica que se encuentra en la *Filosofía del derecho* de imprenta y en otras fuentes hegelianas. Para este fin se emplearán solamente las ediciones de las obras de Steuart, Smith, Say, Ricardo y Galiani que se encuentran en el catálogo de subasta. Se parte del entendido de que Smith es, desde 1803, la figura fundamental para el análisis hegeliano de la sociedad capitalista; asimismo, de que desde 1819 Say y Ricardo ofrecieron a Hegel nuevas herramientas conceptuales para entender la dinámica económica de la producción, distribución y consumo en la modernidad.

¿Cómo se debería estructurar una exposición de la teoría económica hegeliana? En otras palabras, ¿cuáles son las categorías y temas económicos centrales que han de investigarse en las fuentes de la *Filosofía del derecho* y del sistema de Hegel? Propongo las siguientes exposiciones de Maurice Dobb y Edwin Cannan, que apuntan al hecho de que valor y capital constituyen categorías centrales de la economía política clásica. En primer lugar, según Dobb:

> Este problema de la creación y la disposición del plusvalor fue uno central para la economía política clásica, como ciertamente

debe serlo para cualquier teoría de la distribución. La significación del principio del valor-trabajo fue que dio un significado cuantitativo a la contribución original de valor hecha al proceso productivo, en un sentido que permitía que fuera diferente del valor final del producto[5].

Por su parte, Cannan afirma lo siguiente:

En tiempos anteriores, el individuo no podía sentir la falta de un término como “capital” para sus propios asuntos. El agricultor primitivo, alimentándose a sí mismo y a su familia casi enteramente de lo que él y ella ganaban de la tierra con sus propias manos, podría reconocer, como Abram y Lot, que su stock de ganado se había incrementado o que había colocado su tierra en una mejor condición, pero ciertamente jamás soñó con decir que había invertido una cierta cantidad de siclos o libras en el negocio, y que estaba obteniendo 10% o cualquier otro porcentaje sobre ese número[6].

De estos dos fragmentos se pueden extraer las siguientes conclusiones. Con el concepto de valor de Smith es posible juzgar si un proceso económico es productivo, esto es, si la relación *input–output* en algún proceso de agricultura, manufactura o comercio evidencia un rendimiento positivo. También ofrece el concepto clásico de capital la posibilidad de considerar determinadas existencias –como campos, granos, herramientas, mercancías y dinero– como una base de cálculo, que permite extraer tasas que informan cómo se comporta un proceso económico en relación con la rentabilidad. Posteriores principios fundamentales de la economía política clásica –como la llamada teoría del valor trabajo o la determinación del producto nacional como un proceso constante, progresivo y creciente de producción de cosas por mor de la ganancia– son un desarrollo de la definición conceptual del valor y del capital.

De lo que se trata aquí es de desarrollar el modo y manera

de la recepción hegeliana de estos conceptos y principios, así como la posición crítica que adoptó ante ellos. Así, por ejemplo, afirma Hegel lo siguiente:

> Esta determinidad cualitativa superada es lo cuantitativo o el valor. El patrimonio, como este valor universal, es una posibilidad. Esta determinidad cuantitativa, entonces, es el valor. A partir de la determinidad cualitativa, empero, se establece la determinación del valor; lo cualitativo, así, establece el *quantum* para la cantidad; la cualidad, así, se conserva como tal, pero se supera como algo cuantitativo de manera que la forma, así, solamente se transforma[7].

A partir de este fragmento del manuscrito Hotho, que establece una aclaración al parágrafo 63 de la *Filosofía del derecho*, es posible determinar los tres temas principales de una teoría clásica del valor, a saber, la definición del valor, la explicitación de su causa y su medida.

¿Qué es el valor? Esta determinidad cuantitativa, responde Hegel: lo que en el contexto del apartado “La propiedad” de la *Filosofía del derecho* apunta, claramente, a que, con respecto al valor, dos cosas distintas pueden ser equiparadas, independientemente de su particularidad o diferencialidad. Lo cualitativo, entonces, así, establece el *quantum* para la cantidad, lo que naturalmente lleva a las siguientes cuestiones centrales de la teoría del valor: ¿qué es lo que da a una cosa valor económico de modo que pueda ser intercambiada por alguna otra cosa?, ¿cómo se puede ponderar si una cosa *x* tiene más o menos valor que una cosa *y*? La siguiente explicación del manuscrito Wannenmann resulta ejemplar para explicar cómo una cosa obtiene valor de modo que se vuelva intercambiable:

> El valor depende, entonces, del trabajo que se necesita para la producción de la cosa; la destreza y el esfuerzo, la escasez, etc.,

> determinan el valor. De acuerdo a este valor, que es una determinación cuantitativa, un patrón de medida, aparece la comparación. El precio es el valor. En un caso empírico, el valor puede también yacer en una opinión subjetiva particular[8].

Hay que resaltar aquí dos elementos de gran relevancia conceptual: por un lado, trabajo, destreza y esfuerzo; por otro lado, la opinión subjetiva, particular. El primer elemento teórico apunta a las tesis de Smith sobre el esfuerzo y la molestia, que determinan el precio real de cada cosa; el segundo, por su parte, apunta a una dirección de pensamiento no del todo explorada por Smith, esto es, que la mera opinión también puede determinar la igualdad del valor de dos cosas. Tal dirección subjetiva, que contrasta con la objetiva de Smith y de Ricardo, es representada por Say, en la medida en que él determina la utilidad como el primer elemento del valor y, concomitantemente, niega que el trabajo sea el causante principal de los *quanta* para el intercambio de dos cosas. No obstante, hay que recordar que, hacia 1819, Hegel apenas comenzó a esgrimir conceptos de Say y que, desde 1805, identificó la opinión como una determinación del valor. De modo que, si se quiere atribuir a Hegel una doctrina del valor subjetiva, hay que considerar que el autor de la *Filosofía del derecho* arribó a la idea de la incidencia de la voluntad subjetiva en determinaciones del valor de manera independiente, en el marco de su adopción de principios de Smith. En las fuentes hegelianas, no obstante, se encuentran direcciones de pensamiento para una teoría del valor objetiva, orientada hacia el trabajo, así como una subjetiva que establece la instancia opinión-necesidad-significación como central.

La determinación de un patrón de medida del valor llevó a Smith y a sus seguidores a emplear caracterizaciones como “nominal” y “real” para diferenciar entre procesos de producción y de mercado, en lo que respecta al valor y al

precio. La doctrina del precio natural, que fue representada de una u otra manera por todos los economistas clásicos, se fundamenta en tal diferenciación. Usualmente no se atribuye a Hegel un esfuerzo científico tal, lo que puede entenderse a partir de la ausencia total de dicho vocabulario técnico en las fuentes hegelianas accesibles a la fecha. Sin embargo, desde la publicación del manuscrito Ringier y el manuscrito anónimo con las lecciones sobre la filosofía del derecho de Hegel del semestre de 1819/1820, es posible atribuir a Hegel esfuerzos por comprender y exponer la doctrina clásica del valor y el precio.

Entre las proposiciones hegelianas relevantes para la investigación de un concepto de precio natural, en el sentido de los clásicos de la economía política que se encuentran en estas fuentes, son las siguientes:

> El valor de los medios se determina ahora de acuerdo a esto. Los medios que produce el trabajador deben conjuntamente constituir el valor de aquello que él consume y, además, debe todavía ganarse más de lo que se consume de manera inmediata. [...]. Trabajo manual en general, salario: estos son los últimos elementos del precio de las cosas unas frente a otras [...]. Los trabajos que el trabajador produce deben constituir en conjunto el valor de aquello que él consume. Es el trabajo el que constituye el valor[9].

En lo general, estas proposiciones son unificables entre sí y compatibles con la teoría del valor de Smith, Say y Ricardo (particularmente con la de Ricardo). Correspondientemente, se pueden resaltar dos caminos en la teoría del valor a partir de estos fragmentos. Primero, se puede identificar la posibilidad de determinación del valor o del precio de una cosa *a priori*, esto es, sin atención a condiciones empíricas; lo que se consume en la producción debe ser repuesto y, además, debe

todavía ganarse más. Smith, Say y Ricardo presentaron una concepción tal que los llevó a las determinaciones del salario, de la ganancia y de la renta de la tierra. Estas determinaciones serán examinadas en el siguiente apartado, pero lo que todavía hay que considerar aquí es que las reflexiones sobre aquello que Hegel llama "el trabajador", "los trabajos" y "el trabajo" llevaron a Smith, a Say y a Ricardo al entendimiento de que había condiciones necesarias para la producción, a saber, materias primas y subsistencia de los trabajadores, actividad humana y herramientas de todo tipo. Se puede concluir que Hegel, de la mano de la lectura de estos tres clásicos de la teoría económica, también llegó al entendimiento de las condiciones de la producción moderna, lo que se puede atestiguar con el empleo en las fuentes sobre filosofía del derecho de tales conceptos como el "material", "subsistencia" y "maquinaria". En resumen, el valor necesario de una cosa se basa en costos de producción, con respecto a materiales, subsistencia de los trabajadores y desgaste de maquinaria; todo lo cual puede encontrar una traducción monetaria.

En segundo lugar, se puede investigar una dirección de pensamiento smithiana y ricardiana, a saber, que trabajo manual y salario constituyen los últimos elementos del precio de las cosas unas frente a otras. Hay que recordar que el filósofo escocés fundamentó su teoría del valor alrededor de la siguiente exposición ejemplar:

> Si en una nación de cazadores, por ejemplo, cuesta habitualmente el doble de trabajo cazar un castor que un ciervo, un castor debería naturalmente intercambiarse por, o valer, dos ciervos. Es natural que lo que es el producto habitual de dos días o dos horas de trabajo valga el doble de lo que normalmente es el producto de un día o una hora de trabajo[10].

Una frente a otra, entonces, naturalmente deberían

intercambiarse dos cosas (venados, castores, etc.) en una tasa de 1-1 solo en el caso de que el trabajo, en su adquisición o producción, sea el mismo; sin embargo, el escenario no es tan sencillo si no solo se toma en cuenta el trabajo en la tasa de intercambio, sino también la ganancia, por razón de la acumulación de capitales, y la renta de la tierra, por razón de la apropiación privada de terrenos. Ricardo partió de este último punto y demostró que, aun incluyendo la ganancia y la renta de la tierra, se sostiene el principio de que el trabajo constituye el elemento principal de la tasa de intercambio de dos cosas, una frente a otra. En otras palabras, si se quiere juzgar, en cuanto a valor, cómo se comportan dos cosas una frente a la otra, el elemento principal por examinar es el trabajo aplicado en la producción, incluso cuando se toman en consideración los ingresos de los capitalistas y de los terratenientes.

Este modo de interpretación que atribuye a Hegel una adopción de la teoría del valor de Smith, Say y Ricardo ofrece un armazón conceptual para examinar científicamente distintos fragmentos y argumentaciones de Hegel en torno a la teoría económica. Por ejemplo, el siguiente pasaje del manuscrito Griesheim, correspondiente a las lecciones de filosofía del derecho del semestre de 1824/1825, ofrece una posibilidad extremadamente atractiva para leer un término económico empleado por Hegel, a la luz de la economía política clásica. Cito:

> En Inglaterra, desde hace dos años, toda tasación de los medios de vida ha sido abolida; ahora se deja el precio a los panaderos y a los cerveceros, y uno cuenta con ello, de que la competencia efectúe un precio medio [*Mittelpreis*] que sea barato[11].

Se puede considerar aquí que el “precio medio” mentado por Hegel ofrece una equivalencia teórica al “precio natural” de

los clásicos de la economía política. Por qué Hegel no repitió en sus cursos posteriores a 1819/1820 la explicación económica del valor y del precio, permanece como una cuestión abierta. Kurt Rainer Meist defiende la tesis de que Hegel, después de la conclusión de una determinada fase de trabajo de un borrador destinado a la cátedra, sencillamente desechaba los trabajos previos; así, se ofrece una hipótesis plausible para la ausencia de estas profundas reflexiones económicas en cursos posteriores de la filosofía del derecho. A la luz de la tesis de Ilting sobre la adaptación de Hegel a las condiciones políticas de Prusia después de los Decretos de Karlsbad, no se pueden descartar razones políticas para la eliminación de este *locus* de la redacción definitiva de la *Filosofía del derecho* de imprenta.

Por su parte, Edwin Cannan señala que

> El conjunto de los salarios depende del número de trabajadores, así como de la cantidad pagada a cada uno; el conjunto de las ganancias depende de la cantidad de capital, así como de la tasa de interés; y el conjunto de la renta depende de la extensión de tierra que paga renta, así como de la cantidad pagada por acre. Y la magnitud relativa o proporcional de salarios, ganancias y renta agregada, que es lógicamente la materia de la distribución, está todavía más remotamente conectada con los salarios *per cápita*, el porcentaje de ganancias y la renta por acre que su magnitud absoluta[12].

Lo que hay que resaltar aquí es la distinción de Cannan entre distribución y pseudodistribución. Lo último apunta a salarios per cápita, porcentaje de ganancias y renta por acre, y, así, a la teoría del valor de Smith-Say-Ricardo, con inclusión de las correspondientes reflexiones sobre el precio natural. Por otro lado, lo primero, una explicitación del orden según el cual el producto de las fuerzas productivas del trabajo es naturalmente distribuido entre los diferentes rangos y

condiciones de los seres humanos en la sociedad –esto en palabras de Smith, el tema del primer libro de *La riqueza de las naciones*, como se anuncia en su introducción–.

Se examinarán a continuación las dos direcciones analíticas en Hegel, a saber, la de la pseudodistribución –una teoría del salario, la ganancia y la renta de la tierra– y la de la distribución –esto es, una teoría de la repartición de la producción nacional entre distintos sectores, estamentos o clases de una sociedad–. Para el fin de la exposición de las direcciones de pensamiento de Hegel hacia la determinación del salario y la ganancia, se evidencia como fundamental la sección anteriormente examinada del semestre de 1819/1820, en el sentido de que solamente a partir de este modo de consideración se puede explicar la determinación de los salarios y las ganancias sin considerar procesos de producción reales efectivos. Entre las proposiciones que se evidencian como relevantes para la teoría de la pseudodistribución en Hegel encontramos, por ejemplo, según el manuscrito anónimo de las lecciones de 1819/1820:

> Se establece aquí, ahora, también una medida media de aquello que necesita un individuo necesariamente. En un pueblo esto es ciertamente de una manera distinta que en otro. Ganar oro y plata no es una ganancia para sí; ganar oro y plata no es otro trabajo. Tampoco las minas de Perú y Chile son ahora tan productivas, en comparación con lo que puede ganar otro trabajador por medio de un trabajo diligente[13].

Y en el manuscrito Ringier, también de las lecciones correspondientes a dicho semestre:

> Tanto como se necesita para una subsistencia, tanto se tiene que trabajar en un día; esto es distinto de acuerdo al pueblo. Por medio del universal de que debo vender mi producto a un precio

> con el cual pueda subsistir: de ello depende el valor de las cosas, no de oro, plata, etc.[14]

En primer lugar, se asume que, por un lado, la medida media de aquello que requiere un individuo necesariamente y, por otra parte, la subsistencia por la cual se tiene que trabajar en un día, son unificables. En segundo lugar, se asume que estos principios –que, esencialmente, expresan que la subsistencia de los trabajadores constituye un elemento ineludible del valor y del precio que ha de mantenerse y reponerse junto con otros medios (como materiales, herramientas, máquinas, etc.) después del consumo reproductivo– son compatibles con las exposiciones de Smith, Say y Ricardo sobre la subsistencia mínima de los trabajadores. Finalmente, a la pregunta sobre el *quantum* o el qué tanto del ingreso de los trabajadores, se responde en estas fuentes con una doctrina de la subsistencia mínima. En tercer lugar, se asume que la proposición “ganar oro y plata no es una ganancia para sí” apunta a los principios antimercantilistas de Ricardo, esto es, que para examinar si un capitalista gana realmente en un proceso económico o adquiere ganancia se ha de contabilizar si hay medios suficientes para él, después de descontar la reposición de los medios de trabajo y de la subsistencia de los trabajadores, para que él mismo pueda subsistir. En otras palabras, la ganancia debe entenderse como un remanente o excedente que permanece en manos de los capitalistas después del pago de los trabajadores y la reposición y conservación de los medios para la producción. Puesto que aquí Hegel, sencillamente, explica la ganancia como una determinación necesaria del valor y del precio, en concordancia con los economistas políticos clásicos, se evidencia como paradójico que en el semestre de 1824/1825 los capitalistas sean caracterizados como los “abejorros de la sociedad”[15].

Los fragmentos recién examinados pueden contar como

una traducción y exposición hegeliana de los conceptos ricardianos de los "salarios naturales" y de las "ganancias naturales". Todavía hay que considerar cómo en Hegel es posible encontrar ponderaciones para la determinación de los salarios y las ganancias en un nivel mayor con relación a este mínimo. Los fragmentos más relevantes para ello son los siguientes:

> Puesto que muchos otros empresarios son arruinados, así deben acudir los trabajadores al servicio de las fábricas y, en la medida en que aumenta el número de los empobrecidos, aumenta la posibilidad de obtener trabajadores más baratos que se contentan con el mínimo posible de ingreso[16].

Esta afirmación del semestre de 1821/1822, a su vez, puede vincularse con una que encontramos en el manuscrito Hotho del semestre de 1822/1823:

> Un negocio alimenta a su hombre, así como este a su estamento; pero si un negocio florece de manera particular, muchos individuos se dirigen correspondientemente hacia él. Sin embargo, la necesidad de las mercancías tiene sus límites, y si tal negocio está sobrellenado, eso no lo pueden tener en cuenta los singulares; entran aquí y se arruinan[17].

Del manuscrito anónimo se ha de concluir, de acuerdo con los clásicos de la economía política, que, cuando hay muchos trabajadores con relación a una determinada demanda, la determinación del salario desciende hasta el mínimo natural. Si Hegel es complementado con Smith, Say y Ricardo, resulta que el *quantum* del salario podría ir más allá del mínimo solamente en la medida en que el número de los trabajadores fuera pequeño con relación a su demanda. Igualmente, se refleja en el manuscrito Hotho la tesis clásica de que la competencia

mutua, naturalmente, tiende a bajar la ganancia (esto en términos de Smith). Que muchos individuos, al florecer un negocio, se dirijan hacia él, tiene la consecuencia de que tal negocio se sobrecarga, puesto que la demanda de las mercancías tiene sus límites; en un escenario tal se arruinan los individuos que participan en este negocio, tanto trabajadores como capitalistas, puesto que estos, por falta de conocimientos del mercado, no pueden tener en cuenta que la venta de las mercancías no podría sostener progresivamente los costos de su producción. Finalmente, si se acude a los diversos semestres de las lecciones sobre filosofía del derecho, se encuentran relevantes explicaciones para el análisis económico de la determinación del salario y la ganancia que evidencian la adopción de la economía política de Smith, Say y Ricardo, y que muestran que, si bien Hegel no fue el único alemán que se ocupaba intensivamente con esta nueva ciencia, fue el primer autor que llegó a una lectura puntual de la teoría del valor y del capital de Smith, Say y Ricardo y, así, a una nueva concepción crítica y sistemática de la nueva sociedad comercial o sociedad capitalista.

Notoriamente, no se encuentran reflexiones sobre la determinación de los *quanta* de renta de la tierra en las fuentes hegelianas; incluso está ausente la tosca definición de Smith y Say de la renta como precio por el empleo de la tierra de cultivo. La única tesis relevante para este tema que se puede extraer de los manuscritos de filosofía del derecho es una exposición en el manuscrito Ringier que aclara que, en la Edad Moderna, donde ya no hay diezmos o tributos feudales después de la extinción de los impedimentos para la libre propiedad, los costos de los arrendamientos son más elevados que ahí donde los arrendamientos hacia los terratenientes eran determinados de manera fija, de acuerdo con los usos feudales:

En Inglaterra se ha intentado quitar a los eclesiales los impuestos,

> solamente que los arrendatarios se han alzado contra ello, puesto que estaban en un acuerdo con los eclesiales de acuerdo al cual pagaban menos, esto es, pagaban algo determinado[18].

En el tema de la distribución se llega a una conclusión semejante, esto es, que en las fuentes hegelianas no se encuentran explícitamente ponderaciones sobre una pregunta que fue investigada por Smith y por Ricardo, particularmente en lo que concierne a las relaciones económicas sociales modernas. Sin embargo, es posible por lo menos concluir que la cuestión de la repartición de determinadas proporciones del producto anual de un país en distintas clases no fue del todo desconocida para Hegel, en la medida en que en las lecciones sobre la filosofía de la historia del semestre 1830/1831 se despliega una manera tal de consideración. Así, por ejemplo, en el manuscrito Karl Hegel encontramos lo siguiente:

> El príncipe obtiene la mitad del rendimiento de su territorio, o más bien de los terrenos que son cultivados; los brahmanes no pagan ningún impuesto, como ya fue dicho; se cuenta con que la otra mitad sea suficiente para el cubrimiento de los costos del cultivar y una subsistencia magra para los agricultores. Los ingleses han entrado en duda de si ellos han de considerar a los hindúes como libres propietarios o como feudatarios, de si ellos deberían exigir el tributo de parte de los agricultores o de los terratenientes (*Zamindar*); a partir de una investigación más exacta de la relación del agricultor al *Zamindar* se han decidido a mantenerse en lo último; pero se permiten ahora las más grandes extorsiones y arbitrariedades; los terratenientes desplazan a los agricultores y dicen que tanta y tanta tierra no se cultiva; de esta manera, obtienen ellos una disminución del tributo, luego, empero, reciben a los agricultores desplazados a cambio de algo mínimo como jornaleros y dejan que la tierra se les cultive a ellos. El rendimiento entero de cada aldea se vuelve dividido en dos partes, de las cuales la una pertenece al rajah, la otra a los agricultores; luego empero obtienen todavía partes

> proporcionales los funcionarios de la aldea: el juez, el supervisor del agua, el brahmán, los dioses, mendigos, viajantes, el astrólogo [...], el herrero, el carpintero, el lavandero, el barbero, el médico, la bailarina, el músico, el poeta[19].

Se puede concluir que Hegel, en lo que respecta al análisis económico, estuvo de acuerdo con los clásicos, aunque alrededor de una crítica a la economía política clásica al investigarse en una dirección ética. Hegel opuso a Smith, Say y Ricardo una crítica ética al capitalismo, que consiste en recomendaciones generales de política económica acompañada de una teoría social con principios idealistas, como los de la "voluntad autónoma" de Kant y Fichte. Una tesis en el parágrafo 118 del manuscrito Wannenmann de 1817/1818, que corresponde al 241 de la *Filosofía del derecho* de imprenta, se muestra como ejemplar de la aceptación con reservas de la sociedad comercial o capitalista:

> Lo universal debe [...] ocuparse de los pobres, tanto como en consideración de su falta como en consideración de las convicciones del desempleo y de la mala disposición, las cuales podrían surgir desde su situación en el sentimiento de la injusticia sufrida[20].

La oposición de Hegel al *laissez faire* ha de entenderse en este sentido ético, no en el sentido de un rechazo de las condiciones de equilibrio para una producción y consumo constantes y aumentantes. A final de cuentas, se trata en el viejo Hegel de vías de salida institucionales que mitiguen los efectos destructivos del capitalismo sobre el individuo, la familia, la comunidad y el Estado, y de que se posibilite que todo miembro de la sociedad pueda tomar parte de las ulteriores libertades y ventajas espirituales de la sociedad civil (esto en términos de la *Filosofía del derecho* de imprenta). Una

vida económica dinámica, adaptativa y, en alguna medida, expansiva en lo cuantitativo puede, igualmente, ser condición de posibilidad para tal desarrollo espiritual. El gran legado económico de Hegel es plantear las condiciones materiales e históricas para el despliegue de la libre voluntad. Es tarea abierta para los interlocutores contemporáneos de Hegel desarrollar nuevas herramientas teóricas y prácticas que articulen las condiciones materiales para la reproducción de la vida cotidiana con las elevadas exigencias kantianas de la autonomía de la voluntad. Las fuentes hegelianas de juventud y madurez dejan siempre abierta la pregunta por un modelo de economía para la vida, y por la consolidación y evolución de un estado de bienestar para el mundo contemporáneo.

Bibliografía

Cannan, Edwin*, A History of the Theories of Production and Distribution in English Political Economy from 1776 to 1848*, segunda edición, Londres: P. S. King & Co., 1903.

Cannan, Edwin, "Early History of the Term Capital", *The Quarterly Journal of Economics*, *35*(3), 1921, pp. 469-481.

Chamley, Paul, *Économie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, París: Dalloz, 1963.

Dobb, Maurice, *Political Economy and Capitalism*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Bd. III: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23*, edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974 [citado como *VRP III*].

Hegel, G.W. F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Bd. IV: Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25. Der objektive Geist aus der Berliner Enzyklopädie zweite und dritte Auflage (1827 und 1830). Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauss 1831 mit Hegel Vorlesungsnotizen*, edición de Karl-

Heinz Ilting, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974.

Hegel, G. W. F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 [citado como *RPP*].

Hegel, G. W. F., *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer (Berlin 1818/1819)*, edición de Karl-Heinz Ilting, Frankfurt am Main: Klett-Cotta, 1984 [citado como *PHR*].

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*, Hamburg: Felix Meiner, 2000 [citado como *RMS*].

Hegel, G. W. F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/1822, Anonym*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

Huesca, F., *Economía política clásica en Hegel. Valor, capital y eticidad*, Buenos Aires; Biblos, 2021.

Lukács, Georg, *Der junge Hegel*, Viena: Europa Verlag, 1948.

Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, traducción de Manuel Sacristán, México D. F.: Grijalbo, 1963.

Smith, Adam, *La riqueza de las naciones*, edición de Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

---

1. Nota de los editores: A continuación, presentamos la transcripción de la ponencia que el profesor Fernando Huesca leyó durante el Seminario Hegel en Lima (2023). No pudimos contar directamente con el texto original, por lo que resultó difícil ubicar con precisión varias de las referencias bibliográficas a las que se alude aquí en las fuentes del propio Hegel. Sin embargo, casi todas las citas (con algunas diferencias en la traducción), así como las respectivas fuentes de donde provienen, pueden encontrarse en el libro publicado por Huesca en 2021, donde se desarrollan ampliamente las tesis del presente ensayo: *Economía política clásica en Hegel. Valor, capital y eticidad*, Buenos Aires: Biblos, 2021. ↵
2. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. ↵
3. Georg Lukács, *Der junge Hegel*, Viena: Europa Verlag, 1948. Traducción en castellano: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, traducción de Manuel Sacristán, México D. F.: Grijalbo, 1963. ↵
4. Paul Chamley, *Économie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, París: Dalloz, 1963. ↵
5. Maurice Dobb, *Political Economy and Capitalism*, Londres: Routledge y Kegan Paul, 1968, p. 32. ↵
6. Edwin Cannan, "Early History of the Term Capital", *The Quarterly Journal*

of Economics, 35(3), 1921, p. 474.

7. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Bd. III: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23*, edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974 [en adelante citado como *VRP III*], p. 239.
8. G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer (Berlin 1818/1819)*, edición de Karl-Heinz Ilting, Frankfurt am Main: Klett-Cotta, 1984 [en adelante citado como *PHR*], p. 61.
9. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 [en adelante citado como *RPP*], p. 162.
10. Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, edición de Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 86.
11. G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Bd. IV: Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25. Der objektive Geist aus der Berliner Enzyklopädie zweite und dritte Auflage (1827 und 1830). Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauss 1831 mit Hegel Vorlesungsnotizen*, edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974, p. 597.
12. Edwin Cannan, *A History of the Theories of Production and Distribution in English Political Economy from 1776 to 1848*, segunda edición, Londres: P. S. King & Co., 1903, p. 230. Traducción propia.
13. G. W. F. Hegel, *RPP*, p. 162.
14. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*, Hamburg: Felix Meiner, 2000 [en adelante citado como *RMS*], p. 122.
15. Cf. F. Huesca, *Economía política clásica en Hegel, op. cit.*, pp. 510 y 526.
16. G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/1822, Anonym*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012, p. 222.
17. G. W. F. Hegel, *VRP III*, p. 698.
18. G. W. F. Hegel, *RMS*, p. 28.
19. Citado en F. Huesca, *Valor, capital y eticidad, op. cit.*, pp. 502-503.
20. G. W. F. Hegel, *PHR*, p. 137.

La sociedad civil y el reino subjetivo del mercado

Una reflexión en torno a la Filosofía del derecho

Soledad Escalante Beltrán[1]

Desearía empezar señalando que la *Filosofía del derecho* (1821), la última obra publicada por Hegel, podría ser catalogada como un texto de *filosofía política.* En la trayectoria de su pensamiento, el contenido de esta obra, además de indicar el estadio del *espíritu objetivo,* podría referirse a las tempranas intuiciones del joven Hegel en torno a la Constitución alemana (1789-1800), a cómo interpretar y asimilar el movimiento ilustrado, tanto sus más caros conceptos como el correlato de su praxis: propiedad, libertad, contrato, etc. El análisis crítico del Estado, o de su institución, retoma la indagación kantiana de problematizar las acciones humanas éticamente, esto es, pensar éticamente a la especie humana como síntesis del derecho y la moralidad del individuo.

El ánimo del idealismo alemán de construir un *sistema* no podría estar exento del esclarecimiento que tiene la función del entendimiento en el momento que el absoluto es construido para la conciencia. Cuando el entendimiento busca arribar a la *totalidad,* se recurre al papel reflexivo de la razón, la cual *quita los límites al entendimiento.* El sistema hegeliano, como un prisma que da cuenta a través suyo de la ética social, se

apoyaría en el *derecho* como expresión jurídica de la libertad individual respecto de la naturaleza, sin abandonarse la analogía de que esta expresión jurídico-social es racional como lo es también la *intuición* de lo absoluto. La ética de la sociedad civil les corresponde a sujetos libres en tanto seres racionales, es decir, en su desarrollo como *ciudadanos* asimilan que el derecho y el deber se corresponden mutuamente, porque la ciudadanía se comprende como un tejido de necesidades; pero la construcción de las condiciones de la sostenibilidad de este *tejido* es una tarea para la razón, capaz de vincular lo finito con su infinita proyección, antes que para el puro *entendimiento*, que solo intuye al fenómeno en su inmediato presente.

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar que la filosofía ética que discurre en la *Filosofía del derecho* corresponde a un “momento” muy pretérito en la historiografía humana. Hacia 1821, el desarrollo espiritual libertario en el pueblo alemán había experimentado la extenuante Guerra de Liberación (1813-1815); por otro lado, aún estaba lejos la organización internacional del trabajo. El liberalismo y el socialismo eran aún corrientes en ciernes; por lo tanto, esto podría explicar el carácter estrictamente conceptual de las ideas, en diálogo con las corrientes contractualistas: la *voluntadgeneral* de la Ilustración gobierna como una entidad las instancias decisorias de una República, aunque el *contrato social* comportará siempre un contenido *incierto* del arbitrio *personal,* respecto del cual la *sociedad civil* emerge en el ejercicio reflexivo no solo como la esfera de la praxis del espíritu absoluto, sino como una herramienta conceptual desde la cual abordar una región inscrita a esta esfera: el mercado.

Autores como Manfred Riedel indican que para Hegel en el mundo moderno apareció una institución fundamental o un reino social entre las esferas de la familia y el Estado, a saber, la sociedad civil. Pero debe enfatizarse que el mundo de la ética, que comprende la organización y función del Estado, la

familia, la sociedad civil, busca participar de la razón. Tomando como premisa viable la explicación contractualista del origen del Estado, al parecer el pensamiento de Hegel es la última tentativa de ver en el ser humano una “creatura” cuyo arbitrio (el espacio de la voluntad) no sustenta la conducta ética, sino la razón. La sociedad civil “congrega” la ciudadanía (racional) que desarrolla una conducta libre, teniendo al Derecho como la herramienta que construye esa *libertad* para la conciencia práctica, y al Absoluto como aquella Idea que explica el vínculo entre lo finito e infinito, edificando la Totalidad para la conciencia reflexiva. No en balde, es el concepto de *persona* (el nombre designa ese ámbito privado, que apareció en la modernidad) el fundamento de la sociedad civil, como se expone en el § 183 de la *Filosofía del derecho*.

El Estado es tal porque encarna *terrenalmente* al espíritu absoluto. El intento de Hegel es *representar al Estado como algo racional en sí*[2]. Pero, inmediatamente, restringe Hegel el alcance de su definición: como obra filosófica, la *Filosofía del derecho* está muy lejos de pretender estructurar un Estado tal como *debe ser*, sino de qué modo el Estado debe *ser conocido* como el universo ético. Esto motivaría, pues, la pregunta: ¿qué tipo de sujetos coexisten en la sociedad civil del Estado *hegeliano?* Un primer rasgo de la “naturaleza” de estos sujetos sería la de ser sujetos éticos vinculados a un sistema universal de necesidad, bienestar y de existencia jurídica de todos[3]. Asimismo, son económicamente proteccionistas. Para inicios del siglo XIX, en la emergente Alemania se fundarán las uniones aduaneras[4]. Creo que puede resaltarse el hecho de que la preocupación de cómo debe ser conocido éticamente el Estado coincide con la movilidad social de la unificación alemana. O, en términos generales, que preocupa al pensamiento filosófico la edificación de un Estado *cuando* aparece la necesidad de articular expresiones sociales y económicas aisladas, es decir, cuando aparece la necesidad de

una nación. Para fines de esta exposición, diremos que el Estado, tal como lo concibe Hegel, permite desarrollar en la praxis el concepto de *la ciudadanía,* como forma de expresión de las diversas autoconciencias, en la sociedad civil. Es decir, yendo más allá del reconocimiento del otro, la filosofía política sirve como herramienta para buscar comprender racionalmente la coexistencia de los conciudadanos entre ellos y con el sistema de derecho, pero en un entorno ético-estatal. Quisiera añadir que, por ejemplo, para autores como Michael Wladika en su artículo "Das Denken von Zivilgesellschaft und Frieden bei Hegel": "*Entweder: Es werden gleich Zivilgesellschaft und Markt gleichgesetz. Der Bürger ist der Konsument. Oder: Zivilgesellschaft und sog. Demokratisierung werden identifiziert*"[5]. Personalmente preferiría optar por la segunda opción.

Entonces, para arribar a un Estado que sea reflejo de lo ético, habría que considerar, como advierte Hegel, que la *ciencia del Derecho* alude a algo positivo y vigente en un Estado y remite, además, a *relacionesjurídicas preexistentes.* Si se advierte que el *sistema del derecho esel reino de la libertad realizada,* esto remite a que la sociedad civil, a la que *grava* con *su norma,* contiene la suma de resultados de ciudadanos-autoconciencias, resultado de unidades *sociales* preexistentes –como la familia, un circuito de tolerancia privada de privadas psicologías– y que al salir a la esfera pública se encuentran con el *gobierno de la razón,* el Estado. Esta premisa hegeliana, a fin de arribar a un Estado como espacio de *lo ético,* sugiere que ser *ciudadano* es asumir un *rolpúblico.* El rol público tiene su *real racionalidad* en la *eticidad,* donde el bien ha devenido en un hecho concreto. Aunque sea cual fuere el rol público, el deber y el derecho comportarían funciones indesligables para un estatus de la persona al interior del sistema de necesidades individuales y egoístas. Asimismo, en tanto que el sistema de necesidades media la conversión del sujeto moral en *hombre,* el Estado no es en su origen un resultado del *contrato,*

sino que el Estado precedería en existencia a las formas culturales, ya que en su definición es la manifestación del Absoluto en el mundo. En este mundo, sin embargo, la hechura del ser *hombre* extiende su autoconciencia al interior del sistema de necesidades, por lo cual la sociedad civil comporta a su vez la articulación de un *mercado,* en su estricto sentido económico, un espacio o momento de intercambio de mercancías (¿intereses?). Es decir, aunque preceda en esencia y existencia, el Estado tendrá que justificar el punto de partida o circunstancia de las partes encontradas en el mercado. Con ello, la *Filosofía del derecho* otorga una respuesta a la pregunta de qué mundo constituir para un ser moral, edificar un Estado que sea una *sustancia ética* en la cual el individuo se integre desde su clase, su actividad profesional, etc. Y deja entrever el estado de cosas inicial a la hora del intercambio de mercancías desde una posición social desigual con las ideas desarrolladas en la dialéctica del señor y el siervo. Posteriormente, esta inquietud acerca del origen primario del estado de las relaciones entre las partes sociales será desarrollada por Karl Marx en el capítulo *sobre la "acumulación originaria" en El capital*. ¿Cómo se origina el Estado ético? Si es con la emergencia del sujeto del entorno familiar al espacio público, ¿qué actividad primera realiza en el interior del sistema de subsistencias, bienestar y existencia jurídica?

Hacemos aquí un paréntesis para hacer referencia a Enrique Olivas y su artículo "La teoría hegeliana de la sociedad civil: la primera crítica contemporánea a la concepción liberal de la sociedad", donde sostiene que "la traducción de la *Sittlichkeit* hegeliana no ha estado exenta de problemas. Es interesante conocer el pasaje que Hegel dedica a la disociación moralidad-eticidad en el párrafo final del § 33 de los *Grundlinien*"[6]. Uno de los mayores conocedores de Hegel, José María Ripalda, propuso traducir *Sittlichkeit* por 'civilidad'. En nuestro caso, pese a ello, mantendremos la traducción de

Sittlichkeit por ‘eticidad’, por considerarla más fiel a la traducción del alemán y por resultar central para abordar el debate entre Kant y Hegel.

Es desde la sociedad civil, entonces, que la *persona jurídica* o *el sujeto moral* se convierte propiamente en hombre, es decir, el individuo ético sumergido en el sistema de necesidades, el cual constituye el aspecto esencial de la sociedad civil (la comunión o comunidad de la *necesidad*). La necesidad, al devenir en comunidad, se socializa y, con ello, se interioriza el sistema de valores. ¿En el Estado hegeliano, el prójimo (el ser que está a mi lado) es el ciudadano-otro? Sí. ¿Cómo lograr integrar la acción del intercambio, cuando por definición se busca el interés egoísta, mientras que el sujeto moral actúa *éticamente,* civilmente? ¿Cuál sería el deber ciudadano? Por ejemplo, pagar impuestos, un tributo urbano a fin de que el distrito procure el desenvolvimiento de una *conducta* ciudadana acorde a *lo ético.* Pero esta *imposición* se experimenta como un acto de libertad concreta. Un buen ciudadano, como se propone practicar cada gestión gubernamental, también es cada movimiento histórico que en su construcción implica internalizar los fines de la familia. El Estado es voluntad divina, en cuanto espíritu actual que se desarrolla en forma real como organización del mundo. En este sentido, el proyecto de buena *ciudadanía* remite a exteriorizar, desde la praxis, la voluntad finita en comunión con el espíritu, pero, ante todo, a remarcar que el *origen del individuo y su racionalidad* en una colectividad comunal, societal o estatal no remite a un contrato social, que hace depender el Estado del arbitrio de los individuos.

Inmediatamente, surge la pregunta que atrapa a Hegel desde sus escritos de juventud: “¿cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral?”[7]. La acción pública del buen ciudadano en un universo ético tendría que contemplar que las acciones públicas de mi *prójimo* son de *buena fe.*

La buena ciudadanía es el canal que lleva, a quien lo adopte, a mantener en la *vida pública* un intercambio tal que dos desconocidos pueden minimizar la incertidumbre, dado que ambos participan del mismo bien espiritual que universaliza la libertad purificando estímulos[8], y la acción ética ciudadana comporta rapidez, efectividad y confianza posterior; al ser conciencias finitas, entienden que en el sistema del derecho la experiencia de los fenómenos se opera en el transcurrir del tiempo, por lo que la parte subjetiva de la conciencia *confía* en la eticidad, en que la próxima acción será también ética-ciudadana.

Ahora bien, este ideal de eticidad o de la verdad del espíritu subjetivo y del objetivo colisiona cuando, por ejemplo, en el mercado se introducen fuerzas que orientan al desequilibrio las tendencias en la oferta o la demanda; así, en el precio determinado para beneficio de monopolios. Estas son acciones hechas desde el Poder, sin duda, pero podemos pensar en acciones más discretas, como pagar impuestos frente a una acción sindical. Se pagan impuestos por deber, pero también porque se espera una retribución en el espacio donde me movilizo como ciudadano. Ejerzo una acción sindical como parte de un derecho, y espero a su vez una retribución en sanción, beneficios, etc. En ambas situaciones, ¿se ejerce esa acción en un mundo ético? No necesariamente, pero sí bajo la expectativa de que el sistema funcione. Quizá la premura de qué mundo constituimos para un ser moral tenga que ver con cuánto modificamos o *trastornamos* al actual, para que la Idea y la conciencia subjetiva se conozcan más bien en lo temporal, en lo pasajero. Lo que es racional es real, y lo que es real es racional, en efecto, pero la racionalidad en las costumbres humanas (públicas-ciudadanas) pasa aun por el filtro de la necesidad de una política pública que evalúe lo ciudadano desde lo pedagógico. Con años de educación, desde la formación ontológica del ser humano (su vinculación con lo

vivo), el ser ciudadano será un *resultado*, una realidad racional.

En efecto, según la *Filosofía del derecho*, habrá un momento en que el *intercambio* en el interior de la sociedad civil implicará la dación de fuerza de trabajo y el tiempo de trabajo necesario, bajo la variante de producción de plusvalía, pero incluso bajo estos supuestos la orientación ética de lo estatal tendría que permanecer. La orientación ética del Estado –considero– deberá considerarse como atributo inmanente, dado que preexiste a la acción organizada del individuo, en pro de la ética social. La pregunta sobre qué mundo constituimos para un ser moral podría pensarse en un mundo en el que no exista el intercambio, aunque también la pregunta podría reformularse: ¿qué tipo de moral individual constituimos para un mundo moral, manifestación del Espíritu?

Concluyo esta presentación con una cita de Tomás Lima en su artículo “The Abyss of Right: Hegel’s *Philosophy of Right* and the Question of Poverty”:

> Como aproximación hermenéutica general, sigo la tesis de Honneth según la cual la *Filosofía del Derecho* es, al mismo tiempo, una reconstrucción normativa de los estados modernos y un diagnóstico de (posibles) patologías sociales inherentes al desarrollo de esos estados cuando las sociedades se aferran a concepciones deficientes de la libertad[9].

Bibliografía

Hegel, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Claridad, 1968.

Hegel, G. W. F., *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, edición de José María Ripalda, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Lajugie, Joseph, *Las doctrinas económicas,* Barcelona: Oikos Tau, 1972.

Lima, Tomas, “The Abyss of Right: Hegel’s *Philosophy of Right*

and the Question of Poverty", en *Œconomia*, n° 10 (4), 2020, pp. 729-757.

Olivas, Enrique, "La teoría hegeliana de la sociedad civil. La primera crítica contemporánea a la concepción liberal de la sociedad", *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 33, 2012, pp. 443-460.

Wladika, Michael, "Das Denken von Zivilgesellschaft und Frieden bei Hegel", *Armis et Litteris*, 18, 2020, pp. 243-257.

---

1. Universidad Antonio Ruiz de Montoya. ↵
2. Cf. Introducción de Karl Marx en G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Claridad, 1968, p. 35 ↵
3. *Ibid.*, § 183. ↵
4. Por ejemplo, en el año de 1828, las uniones aduaneras de Baviera y Würtemberg. Cf. Joseph Lajugie, *Las doctrinas económicas*, Barcelona: Oikos Tau, 1972. ↵
5. Michael Wladika, "Das Denken von Zivilgesellschaft und Frieden bei Hegel", *Armis et Litteris*, 18, 2020, p. 235: "O: la sociedad civil y el mercado se equiparan. El ciudadano es un consumidor. O: la sociedad civil y la así llamada democratización se identifican". Traducción propia. ↵
6. Cf. Enrique Olivas, "La teoría hegeliana de la sociedad civil. La primera crítica contemporánea a la concepción liberal de la sociedad", *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 33, 2012, pp. 443-460. ↵
7. Cf. el llamado "Primer programa de sistema del idealismo alemán" en G. W. F. Hegel, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, edición de José María Ripalda, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 305-207 ("Manifiesto/Programa: *una ética*"). ↵
8. Cf. Hegel, *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, §§ 19 y 21. ↵
9. Cf. Tomás Lima, "The Abyss of Right: Hegel's *Philosophy of Right* and the Question of Poverty", *Œconomia*, 10 (4), 2020, p. 729. Traducción propia. ↵

Hegel sobre la autonomía y la libertad de mercado

José Enrique Sotomayor Trelles[1]

Presentación

El presente artículo tiene un objetivo bastante acotado: busca discutir algunas ideas articuladas por Hegel con relación a la autonomía y a la libertad en el sistema de las necesidades, o mercado, a la luz de la lectura que sobre estos temas propone Lisa Herzog en *Inventing the market. Smith, Hegel, and the Political Theory*[2]. Finalmente, y yendo más allá de Hegel, plantea la pregunta sobre si el tipo de soluciones que este vislumbró son aptas para garantizar niveles significativos de autonomía en las sociedades de mercado contemporáneas. Procederé, entonces, en tres pasos: primero presentando y comentando algunos pasajes de Hegel (sección 2), luego ofreciendo y discutiendo la lectura de Herzog (sección 3) y, finalmente, reflexionando sobre los problemas planteados a la luz de nuestros tiempos (sección 4).

1. Hegel y la autonomía en el mercado

En los parágrafos 189 a 208 de la *Filosofía del derecho*[3], Hegel emprende una lectura bastante original de la por entonces contemporánea tradición de la economía política. La figura clave en esta reinterpretación es la del sistema de las necesidades. En este sistema, los individuos buscan la satisfacción (*comfort*) a través de cosas materiales y a través del

trabajo (§ 189), desplegando para ello un egoísmo subjetivo que, siendo como es, contribuye a la satisfacción de las necesidades de todos los demás (§ 199), en un argumento de fuertes reminiscencias a la metáfora smithiana de la mano invisible que lleva al panadero, al carnicero y al cervecero a contribuir al bien común a pesar de actuar en su propio interés. Pero estas necesidades tienden a multiplicarse y requerir, entonces, más y más medios para su satisfacción, en un proceso de multiplicación que “avanza hacia el infinito” (§ 191). Pero, además, estas necesidades se despegan de lo natural y pasan a ser necesidades de la propia opinión, que es, en realidad, la opinión general (§ 194). En un sistema que genera tal dinámica de avance hacia el infinito, del lado de la oferta se enfrenta el problema de no sucumbir ante la demanda. Se requiere, entonces, una nueva tecnología de producción eficiente y veloz. El asunto nos lleva de lleno al célebre ejemplo de la fábrica de alfileres postulado por Adam Smith en *Sobre la riqueza de las naciones*: ahí donde un solo artesano requeriría un día para producir un alfiler a través de todo el proceso productivo, un ejército de trabajadores puede producir miles mediante la simple regla de la compartimentalización de las tareas[4]. Pero tal como haría Marx después, a través de la figura de la alienación en los *Manuscritos de 1844*, Hegel identifica con claridad el revés de la nueva tecnología social. En efecto, la división de trabajo engendra trabajos sencillos, pero a la vez repetitivos y mecanizados, en los que en el límite el hombre puede ser reemplazado por máquinas (§ 198).

La dinámica hasta aquí descrita tiene lugar en una sociedad con individuos desiguales en el ámbito material e intelectual. Es posible, entonces, leer los siguientes apartados de la *FD* como un intento de elaborar la institucionalidad que media entre los individuos y las fuerzas abstractas e implacables del sistema de las necesidades. En tal clave hermenéutica, los estamentos, el derecho, la policía y las

corporaciones (*Korporation*) son mediaciones que pueden brindar un basamento al individuo para edificar su autonomía en el sistema de las necesidades.

Pongamos un ejemplo sencillo para concluir esta sección: en el § 236 de la *FD* Hegel analiza las diversas regulaciones de la policía (administración del Estado) sobre el mercado. Entre estas se incluye la regulación de precios –este es el ejemplo de Hegel–, pero podríamos extender su análisis para pensar, por ejemplo, en la regulación actual sobre valor nutricional o sobre los ingredientes de productos alimenticios. Hegel se refiere aquí a un derecho del público a no ser engañado[5], y es fácil ver la ligazón entre la ausencia de engaño y la mayor autonomía decisoria como sujeto de las relaciones de mercado. La actividad regulatoria de policía ofrece, entonces, una infraestructura que promueve la autonomía del lado del demandante, a la vez que un correctivo frente a la deriva egoísta y una reconducción hacia el fin general del lado de la oferta. En estas líneas se expresa Hegel, que, comentando el texto principal de este parágrafo, señala lo siguiente:

> El interés particular [de oferente y demandante] invoca la libertad contra esa regulación superior, pero, cuanto más ciegamente hundido esté en sus fines egoístas, más necesitará de la regulación para ser reconducido hacia lo general y para acortar y suavizar los movimientos peligrosos y la duración de este espacio intermedio, en que el que equilibrará la colisión entre ambos a través de la necesidad no consciente [para sus propios intereses particulares][6].

En la siguiente sección seguiremos esta senda de lectura a través de la interpretación propuesta por Lisa Herzog.

2. Instituciones para la autonomía de mercado

En el capítulo sexto de *Inventing the market*[7], Lisa Herzog

discute la relación entre diversos aspectos de la libertad en las aproximaciones que sobre la sociedad de mercado ofrecen Hegel y Smith. La aproximación de Herzog busca emprender un análisis en dos pasos que responda a dos preocupaciones que se han formulado contra la libertad negativa entendida como mera ausencia de obstáculos. Aquí solo me concentraré en la primera preocupación del capítulo, que puede ser formulada del siguiente modo: ¿cómo se relaciona la libertad de mercado con la autonomía? La pregunta apunta al problema de si los individuos emplean sus libertades de mercado para construir vidas auténticas y autogobernadas, o si más bien se entregan a un consumismo irreflexivo e impulsivo. Sobre este asunto, sostiene Herzog, Hegel notó que las dos alternativas eran posibles y por ello ofreció algunos remedios para la deriva consumista e irreflexiva[8].

2.1 Formación de preferencias y autonomía

La preocupación planteada nos pone ante la compleja relación entre formación y consolidación de preferencias, y el concepto de autonomía. Herzog considera que el concepto puede ser descompuesto en dos aspectos:

- Condición de autenticidad: responde a la pregunta sobre si uno es capaz de actuar de acuerdo con *sus* propias preferencias o deseos. Aquí lo importante es que estos deseos sean propios y no impuestos de alguna manera.
- Condición de competencia: responde a la pregunta sobre si uno tiene la *habilidad para* actuar de acuerdo a sus propias preferencias. En otras palabras, esta condición apunta a la fuerza de voluntad, más allá de supuestos de autoengaño o falta de voluntad.

En Hegel, los beneficios de una sociedad de mercado para la formación de autonomía, en su faceta de autenticidad[9], consisten en que esta educa a sus miembros, a través de la

labor que realizan en dicha sociedad, lo que les permite distanciarse de sus propios instintos e intereses, y tomar en cuenta los de otros, ya sean colegas de trabajo o consumidores. Es más, si las personas no actúan de forma prudente y autocontrolada, ponen en riesgo el bienestar personal y familiar[10]. Pero, por otro lado, la sociedad de mercado también supone riesgos para la actuación autónoma. Así, la mecanización de trabajo genera efectos insanos y estupidizadores, así como aleja a los trabajadores de la actividad intelectual[11].

En segundo término, la sociedad de mercado también acarrea beneficios y patologías para la formación de autonomía en su faceta de competencia. Ante el riesgo principal, que en este caso es el de vivir de forma consumista, gobernados por fuerzas externas, se oponen algunos beneficios. Así, si bien la liberación de necesidades biológicas es una de las cuestiones positivas que hace posible el mercado, este también puede llevar a nuevas aflicciones psicológicas. Los hombres quieren ser iguales a sus congéneres, en especial, iguales a los ricos y poderosos, pero también quieren ser diferentes de todos los demás, lo cual los lleva a una búsqueda inauténtica y constante de nuevos bienes que los diferencien[12]. Más aún, en la clase empresarial ello lleva a un deseo de reconocimiento que no puede ser satisfecho por colegas de su corporación. Al no formar gremios, la única forma de reconocimiento consiste en una búsqueda incansable de tener más y más: “La persona que no tiene condición como miembro de una corporación se ve muy parecido al ‘hijo de un hombre pobre’ de Smith: triste, inauténtico y dirigido por deseos externamente creados”[13].

La conclusión del análisis es que para Hegel la sociedad de mercado tanto ofrece beneficios como riesgos para la autonomía, pero ello también muestra que no basta la libertad negativa, sino que la competencia y autenticidad para formar y llevar planes de vida es fundamental.

2.2 Enriqueciendo el concepto de libertad económica

Hegel cree que el Estado puede tomar acciones para revertir los efectos negativos que el mercado tiene sobre la capacidad de actuar autónomamente de los individuos. Un buen ejemplo de ello es la educación: en efecto, Hegel considera que la educación pública puede ser obligatoria. El pasaje relevante se encuentra en el § 239 de la *FD*, donde sostiene que la sociedad civil tiene el deber y derecho, frente a la arbitrariedad y contingencia de los padres, de supervisar e influenciar la educación de los niños. Todo ello en la medida que dicha educación está orientada a la formación de miembros de la sociedad.

Otro ejemplo, ya comentado brevemente, es el de la provisión de información sobre ciertos bienes que se tranzan en el mercado. La esperanza es que estas intervenciones, además, logren evitar un consumismo irreflexivo por parte de las personas. Hegel, entonces, no aboga por un *homo economicus* entendido como una máquina de maximización de utilidad. Tampoco aboga por reducir la explicación del comportamiento a la variable de maximización de posibles ganancias. Más bien, todo lo contrario: en Hegel la dimensión política de la vida se encuentra por encima de la sociedad civil comercial, a la vez que el espíritu absoluto se asocia con el arte, la religión y filosofía[14].

¿Cómo es, entonces, que los ciudadanos desarrollan la capacidad de hacer decisiones autónomas, en el sentido de auténticas? En Hegel, a diferencia de Smith, la solución no es solo privada. Para ello, las corporaciones supervisadas por el Estado son instancias que pueden combatir el riesgo de consumismo desenfrenado. En las corporaciones los individuos desarrollan una conciencia política de pertenencia que les permite actuar colectivamente, tomando en cuenta opiniones de otros. Pero en Hegel, además, la interacción entre corporaciones orienta al espíritu a sublimar a la sociedad civil

en el Estado.

3. Un problema a partir de Hegel: el consumismo en sociedades de consumo de masa

¿Qué podemos extraer de las reflexiones que sobre el mercado y la autonomía desarrolló un hombre que vivió entre 1770 y 1831? Por lo menos, dos cosas importantes: la primera es que la autonomía en el mercado importa y es posible, y la segunda es que esa autonomía posee componentes sobre la formación auténtica de preferencias y sobre la fuerza de voluntad para ejecutar planes de acción en el mercado. El problema es que, sobre ambas cuestiones, el arquetipo de análisis hegeliano parece llevar las de perder: la economía es la ciencia de las preferencias reveladas; y el *marketing*, *neuromarketing* y publicidad operan a niveles no siempre reflexivos, extrayendo ganancia de nuestros deseos, aspiraciones y anhelos. Toca desarrollar estas ideas.

Hegel escribe en el contexto de una sociedad de mercado en la que la formación de preferencias era estudiada mediante métodos bastante rudimentarios. Esto explicaba, de hecho, que muchos economistas políticos clásicos restringieran el estudio de la economía a las preferencias reveladas y no tanto a la formación de las mismas, ámbito que dejaban en manos de la psicología. Vilfredo Pareto lo expresa en estos términos:

> Es un hecho empírico que las ciencias naturales han progresado solo cuando han tomado principios secundarios como su punto de partida, en lugar de tratar de buscar la esencia de las cosas… la economía política pura tiene, entonces, el mayor interés en recalar lo menos posible en el dominio de la psicología[15].

Esta cita es importante por dos razones: (1) muestra que la elección de la economía política del siglo XIX e inicios del XX podría estar basada en un criterio pragmático más que

ideológico: las limitaciones de los métodos empíricos de la psicología para conocer el reino de la formación de preferencias, y la necesidad de una delimitación clara del objeto de la ciencia económica. Pero, además, (2) implícitamente muestra que los métodos anteriores para el estudio de las preferencias eran altamente especulativos. Si el punto (2) es correcto, entonces la teoría de Hegel sobre los factores que inciden en la autonomía –competencia y autenticidad– está fuertemente condicionada por lo que se conocía en su tiempo. Hoy disciplinas como el *marketing* (y el *neuromarketing*), la psicología conductual y las neurociencias parecen ofrecernos mucha más información sobre la formación de preferencias, adicciones, patrones consumistas y demás. En tal escenario, factores como la educación, la formación cívica y la emulación de modelos de virtud pueden parecer remedios desfasados para una maquinaria de consumo que opera a niveles no plenamente conscientes de elección. Incluso conceptos relativamente rudimentarios como el de “utilidad experimentada” de Kahneman, Wakker y Sarin[16] parecen poner en duda el esquema hegeliano: aquí la utilidad no se refiere a un balance sereno sobre los réditos que reporta el consumo de un bien, sino a la sensación hedónica y momentánea que genera su consumo, y que ha sido estudiada experimentalmente mediante encefalogramas. Extrayendo el pedigrí filosófico de la pregunta: ¿no sabemos, hoy, que las sociedades de consumo son mucho más peligrosas y dañinas en cuanto a la autonomía de las personas, que lo que sabía Hegel? Si es así, cabe preguntarnos por qué rol corresponde desempeñar a las instancias sociales como el Estado y las corporaciones ante el que para Herzog era el primer problema de las sociedades de mercado.

Sobre este interrogante existe una veta hegeliana de análisis que puede ser retomada y profundizada para concluir. En un trabajo más reciente, Herzog[17] ha desarrollado la

noción de "infraestructuras epistémicas", que son instancias encargadas de la división epistémica del trabajo. En términos elementales, las infraestructuras epistémicas proveen de información a los agentes de mercado sobre aspectos relevantes para sus actos de consumo, de forma tal que les permiten una agencia moralmente responsable en el mercado. Por ejemplo, un sello de comercio justo en el ámbito de la producción de productos tales como café, informa a los consumidores sobre aspectos tales como prácticas equitativas con los productores rurales, mejores pagos para asegurar que estos no solo sobrevivan con su trabajo o da cuenta de procesos de producción y distribución más sostenibles y éticos. Esta es información que un consumidor interesado en el consumo ético puede valorar, y que le permite una agencia de mercado moralmente responsable. Casos análogos los encontramos en sellos que certifican que ciertas empresas cuentan con códigos de ética para proveedores, lo que asegura en cierta medida que, por ejemplo, esta solo contrate con proveedores que respetan los derechos humanos básicos de sus trabajadores. Estas infraestructuras epistémicas cumplen una función análoga a la que Hegel vislumbró para instancias de mediación social como las corporaciones, y evitan las distorsiones que produce un modelo austero de provisión de información por parte de los mercados como el que Herzog critica en Hayek. Todas estas vías aquí apenas sugeridas muestran lo promisorio de un análisis en clave hegeliana para reactualizar el ideal regulativo de la autonomía en las sociedades de mercado.

Bibliografía

Camerer, Colin F., "Wanting, liking, and learning: neuroscience and paternalism", *The University of Chicago Law Review*, 73(1), 2006, pp. 87-110.

Hegel, G. W. F., *Elements of the philosophy of right*, edición de Allen Wood y traducción de H. B. Nisbet, Cambridge:

Cambridge University Press, 1991.

Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción y notas de Joaquín Abellán, Madrid: Tecnos, 2017.

Herzog, Lisa, *Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Herzog, Lisa, "The epistemic division of labour in markets: knowledge, global trade and the preconditions of morally responsible agency", *Economics and Philosophy*, *36*(2), 2020, pp. 266-286. DOI:10.1017/S0266267119000130

Honneth, Axel, *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity, 2014.

Kahneman, Daniel, Peter P. Wakker & Rakesh Sarin, "Back to Bentham? Explorations of Experienced Utility", *The Quarterly Journal of Economics*, *112*(2), 1997, pp. 375-405.

Smith, Adam, *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

---

1. Pontificia Universidad Católica del Perú. ↩
2. Lisa Herzog, *Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2013. ↩
3. En lo sucesivo G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción y notas de Joaquín Abellán, Madrid: Tecnos, 2017. Contrastado con G. W. F. Hegel, *Elements of the philosophy of right*, edición de Allen Wood y traducción de H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. ↩
4. Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid: Alianza Editorial, 2011, pp. 34-35. ↩
5. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, ed. cit., p. 239. ↩
6. *Ibid.*, pp. 239-240. ↩
7. Lisa Herzog. *Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory*, ed. cit., cap. 6. ↩
8. *Ibid.*, p. 121. ↩
9. Para ser más precisos, y siguiendo de cerca la propuesta de Axel Honneth en *El derecho de la libertad*, podemos distinguir entre dos tradiciones en el interior de la libertad reflexiva: aquella que se centra en la noción de autolegislación y aquella que se centra en la noción de autorrealización. Mientras que la primera vía nos conduce hacia la racionalidad en la acción como condición de posibilidad de la libertad, la segunda nos conduce a través del proceso de autoconocimiento e introspección. Si bien los dos sentidos pueden ser relevantes para la discusión hegeliana, cabe diferenciarlos. Es decir, podemos preguntarnos por la forma en que se puede lograr decisiones racionales en el mercado y por la forma en que

esas decisiones expresan nuestros planes de vida y deseos reflexivos. Véase Axel Honneth, *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*, Cambridge: Polity, 2014, cap. 2.

10. Lisa Herzog, *Inventing the Market. Smith, Hegel, and Political Theory*, *op. cit.*, p. 123.
11. *Ibid.*, pp. 124-125.
12. *Ibid.*, p. 128.
13. *Idem.*
14. *Ibid.*, p. 131.
15. Pareto, citado por Collin F. Camerer en "Wanting, liking, and learning: neuroscience and paternalism", *The University of Chicago Law Review*, 73 (1), 2006, p. 89.
16. Daniel Kahneman, Peter Wakker & Rakesh Sarin, "Back to Bentham? Explorations of Experienced Utility", *The Quarterly Journal of Economics*, 112 (2), 1997, pp. 375-405.
17. Lisa Herzog, "The epistemic division of labour in markets: knowledge, global trade and the preconditions of morally responsible agency", *Economics and Philosophy*, *36*(2), 2020, pp. 266-286.

El rol del Estado frente al mercado en la *Filosofía del derecho* de Hegel

Marcello Ardito[1]

Dentro de los agregados de la edición española de la *Filosofía del derecho* (1821), Hegel realiza la siguiente afirmación: "Solo en la propiedad la persona existe como razón"[2]. Dicha afirmación refiere a que la individualidad de la persona, la inmediatez de su necesidad particular, puede encontrar satisfacción dentro de una organización social más compleja donde se articulen y cubran distintas demandas. Hegel la llama "Sociedad civil", pero, a efectos prácticos, nosotros la conocemos como el mercado[3]. La presente contribución pretende explicitar *la principal consecuencia política de estructurar nuestras sociedades bajo una mediación del mercado*, esto es, básicamente, que el Estado, tanto a un nivel legislativo como organizativo, pierde autonomía frente al comercio.

Sin embargo, esta explicación sobre el rol del Estado *no* pretende establecerse desde la teorización de *cómo* debería ordenarse un gobierno. El hilo conductor, en cambio, será el tránsito de la sociedad civil hacia el Estado en la *Filosofía del derecho*. O, dicho de otro modo, la cuestión radica en *cómo* dar cuenta, desde su sistema, de un mercado que configura la estructuración misma del Estado. Así pues, en un primer momento nos encargaremos de responder esto a través de la noción de sociedad civil, para luego cuestionarnos si Hegel estaba a favor o en contra del mercado, si su afirmación sobre

la propiedad privada y la existencia de la persona como razón lo colocaría como defensor de este.

Bien, cabe precisar que remitirse a Hegel es también referirse a su sistema. O, lo que es lo mismo, que haya que situarse en un apartado muy particular de su filosofía. Al hablar de sociedad civil, habría que centrarse en lo que él llama el espíritu objetivo, específicamente, lo que él denomina como la *eticidad*. Entender el tránsito de una instancia a otra dentro del espíritu objetivo es entender la eticidad. Así pues, tanto mercado como Estado están tratados por Hegel como aquello que deviene al entendimiento después de la familia. ¿Cómo comprender esto? Los reconocimientos en la eticidad siempre incorporan al individuo dentro de su comunidad, lo cual implica, ya en la esfera más básica de la sociedad, la familia, que se reconozca que la población no es solo *una* familia, sino una multitud de familias. Y que, como individuos, de algún modo u otro, todos se relacionan con los demás. Así, llegar al mercado dentro del sistema de Hegel implica situar a la familia y al individuo dentro del entramado de relaciones donde estos se desarrollan. Hay personas particulares con necesidades, deseos y proyectos propios. Solo con ello se puede concebir algo así como un sistema de las necesidades.

Ahora bien, se tiene que realizar un inciso aquí. En otros autores, hablar de *razón* es referirse normalmente a la estructura lógica de los enunciados o, incluso, al acto mismo de pensar en relación con la consciencia. No es cuestión ahora intentar aclarar o definir lo que algo como *razón* pueda significar en general. Pero cabe señalar que la *razón* para Hegel, además de las connotaciones antes mencionadas, también comprende la comunidad. Así, cuando Hegel dice *razón*, también está refiriéndose a formas de organización social más complejas. La cita del inicio estaba expresando precisamente esto, pues que "solo en la propiedad privada la persona exista como razón" quiere decir que, con el mercado,

el entramado social puede responder más eficientemente a las necesidades de las familias y los individuos. Y ello asimismo posee un carácter histórico: hasta antes que la producción de los suministros se organizase principalmente de modo mercantil, era imposible hablar una planificación o de un proyecto de vida. Realizarse como individuo es algo que se apertura para una mayor cantidad de personas recién en la modernidad.

En general, esto es el paso de la familia a la sociedad civil: reconocer que hay individuos con deseos y proyectos propios que el mercado puede suplir. Sin embargo, acontece con ello una escisión importante que, según mi opinión, es la principal característica del Estado moderno. En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817), Hegel afirma lo siguiente:

> Como espíritu que se particulariza abstractamente en muchas *personas* (la familia es solamente una persona), en familias o singulares que con libertad autosuficiente y como *particulares* son para sí, la sustancia pierde primero su determinación ética. [...]. La sustancia deviene de este modo una mera interconexión general, mediadora entre extremos autosuficientes y entre sus intereses particulares; la totalidad en sí misma desarrollada de esta interconexión es el estado como sociedad civil, o sea, como *estado externo*[4].

Con respecto a la particularización del "espíritu" en personas, familias o singulares, cabe preguntarse por qué Hegel entiende esto como una pérdida de la *eticidad*. Particularización, aquí, implica individualidad y distancia frente a los demás. Al señalar que una familia se da cuenta que tiene deseos y necesidades, que debe planificar su subsistencia, también se introduce el hecho de que ella no existe *apartada*, sino que vive rodeada de otras familias con otras necesidades y proyectos propios. Ahora bien, esto podría

parecer un reconocimiento de la eticidad, es decir, que el individuo reconoce su integración dentro de su comunidad; pero Hegel identifica que en realidad ello *no es* una determinación ética. Esto porque en la esfera del mercado el reconocimiento de la necesidad de los demás es en todo caso una reafirmación de un proyecto enteramente individual. Por ejemplo, que uno requiera intercambiar mercancías, pagar tal deuda o invertir en tal cosa, solo se da en el grado en que uno intercambia sus mercancías, paga sus deudas o exige su dinero en aras de que *sus* proyectos y *sus* necesidades sean satisfechos[5]. Esta impronta hace que cualquier noción de *bien común* sea encubierta por los intereses personales de cada individuo.

Esclarecido esto, que el paso de la familia a la sociedad civil no es un reconocimiento ético, sino que continúa con un fondo de interés particular e individual, se puede entender mejor la otra parte de la cita. Hegel afirma la interconectividad[6] de las familias y los individuos, es decir, el vernos interactuar unos con otros para suplir nuestras necesidades, lo cual da cuenta de una totalidad. Lo que se puede considerar propiamente como el Estado. No obstante, Hegel lo llama *estado externo*. De hecho, en otra parte de la FD también lo llama así.

> En su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y solo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. Se puede considerar este sistema en primer lugar como Estado exterior, como el Estado de la necesidad y del entendimiento[7].

Cabe preguntarse entonces por qué lo llama *Estado externo*.

¿Qué quiere decir que el Estado acá solo sea necesidad y entendimiento? Esto se responde directamente con lo que previamente señalamos como la principal característica del Estado moderno. El llamarlo *Estado externo* constata la oposición entre la sociedad civil y el Estado. O como el propio Valls Plana describiría: "El vínculo social, fundamentalmente económico, es extrínseco y débil comparado con el vínculo político"[8]. En pocas palabras, relacionarse principalmente a través de intenciones económicas no sostiene una sociedad; decisiones políticas han de ser tomadas al margen del mercado. Y la consecuencia de una organización tal es que muchas veces cuestiones de índole político y social se opondrán a soluciones y acuerdos exclusivamente económicos.

Es por esto por lo que Hegel no dice meramente que no hay reconocimientos éticos en el mercado, sino que afirma directamente que hay una *pérdida* de la eticidad. Ya que aquello que prevalece son los intereses individuales y los propósitos personales, cualquier noción de justicia, solidaridad o vida común es extraviada. En el mercado no hay espacio para un reconocimiento ético, para integrar al individuo dentro de su comunidad. Esto lo expresa mejor Hegel al decir que se puede considerar al *Estado exterior* como el Estado de la necesidad y el entendimiento. La razón, como se afirmó antes, incorpora formas de organización social más complejas. Sin embargo, la sociedad civil cree que la racionalidad es meramente entendimiento, *que el organismo social debe reducirse a la conciliación de conflictos*. Nuestras economías no están planificadas y, puesto que no hay una institución o una entidad que anticipe y prevenga el porvenir, el sistema siempre queda a merced de las contingencias[9]. El mañana es (siempre) un tiempo de escasez e, inevitablemente, van a surgir conflictos. Necesidades no van a poder ser satisfechas, proyectos de vida no van a poder ser realizados, trabajos y empleos se perderán. Pero la sociedad civil solo puede avanzar inmediatamente de

discusión en discusión intentando balancear las deficiencias.

Ahora bien, puede parecer por la caracterización que se ha señalado que Hegel estaría en contra de la sociedad civil. Sin embargo, su postura es un poco más sofisticada. La aparición del mercado es, como tal, una contradicción. Por un lado, permite que nos organicemos de manera que podamos atender y suplir nuestras necesidades básicas y nuestros planes de vida. Así, Hegel incluso irá a identificar a la sociedad civil con el progreso y la riqueza.

> Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el *progreso* de la *población* y de la *industria*. Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la *acumulación de riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia[10].

Pero también en esta incansable acumulación de ganancias nos vemos arrastrados por lo equívocos que esta pueda generar. En sus propias palabras, en la *Enciclopedia* Hegel dice lo siguiente:

> En la sociedad civil el *fin* es la satisfacción de la necesidad, […]. Pero en la mecánica necesaria de la sociedad, la contingencia de la satisfacción se hace presente de la manera más variada, tanto en atención a la variabilidad de las necesidades mismas (en las que mucho intervienen opinión y gustos personales) como por causa de las [distintas] localizaciones y de las conexiones de un pueblo con otro, por los errores y engaños que pueden ocurrir en partes concretas del engranaje [social] y que pueden desordenarlo por completo, como también y sobre todo por causa de la condicionada aptitud de cada [individuo] singular para sacar beneficio para sí de la riqueza general[11].

Por lo pronto, se puede afirmar que el resultado principal es la escisión entre el vínculo económico y la organización política. No es, pues, una solución dejar el porvenir al quehacer de la industria y el comercio. De hecho, y en lo que respecta al reconocimiento ético, es también de suyo admitir que los individuos *dependen* de esta organización. No hay algo así como un regreso a los modos de organización social previos a la modernidad. La racionalidad implica que la historia no es reversible. Así, es para nuestra cuestión bastante esclarecedor cómo el mismo Hegel se expresa sobre el Estado en su apartado sobre el contrato. Allí, dentro de los *agregados*, menciona lo siguiente:

> La determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, *la razón exige que se lo funde*. […]. El gran progreso del Estado en la época moderna consiste en que es en y por sí mismo [un] fin, y sus integrantes no deben conducirse en relación con él de acuerdo con estipulaciones privadas, como ocurría en la Edad Media[12].

Así pues, ya se puede demarcar dónde se posicionaría el Estado dentro de las reflexiones de Hegel. Si con la sociedad civil, con el mercado, se produce una pérdida de la eticidad, el Estado es la esfera donde esta se *recupera*. Pero esto es en realidad bastante ambiguo. ¿Qué significa que sea en el Estado donde deben regresar los reconocimientos éticos? Podría parecer que hay una connotación de restricción o control del comercio. Sin embargo, ello sería persistir en el ámbito económico. Que el Estado sea donde la eticidad se recupera significa la necesidad de una intromisión activa del ciudadano en sus instituciones. No basta con una representatividad que reproduzca el orden del mercado. De lo que Hegel estaría advirtiendo o alertando es que los logros de la modernidad pueden tornarse en irracionales[13], pueden perder los

reconocimientos éticos, si dejamos que los intereses privados dominen, cubran y oculten la condición más básica de toda persona: que este pertenece a una comunidad y es en ella donde se realiza como individuo.

En fin, realizar un esbozo del Estado siempre es demasiado apresurado y breve si no se pasa por cuestiones esenciales y no se procede con las preguntas prudentes. El modo de proceder de Hegel, y su posición con respecto al mercado, de algún modo ya viene indicado desde el prefacio del libro. No se trata pues de detestar ni de lamentar, sino de *entender*. O, como el mismo Hegel diría, ver la filosofía como aquello que nos concede la reconciliación con la realidad.

Bibliografía

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: EDHASA, 1988.

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Herzog, Lisa, *Inventing the Market. Smith, Hegel and political theory*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Luther, Timothy C., *Hegel's critique of modernity: reconciling individual freedom and the community*, Pennsylvania: Lexington Books, 2009.

Pippin, Robert, P., "Did Hegel Comprehend His Own Time in Thought? The Market in *The Philosophy of Right*". *Estetica. Studi e ricerche*, 10(2), 2020, pp. 571-588.

---

1. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. ↵
2. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: EDHASA, 1988, p. 125, § 183. ↵
3. Normalmente se comprende específicamente al "sistema de las necesidades" como lo que propiamente es el mercado. La afirmación que nosotros realizamos, antes que mantener un ímpetu hermenéutico, la sostenemos por una comprensión del mercado donde sus partes se articulan y compenetran. Cuando Hegel sitúa la administración de justicia, la policía y las "corporaciones" dentro de la esfera de la sociedad civil escindiéndolas, en cierto modo, del poder gubernativo, legislativo y

monárquico, muy inteligentemente ya ha contemplado la tendencia del capital de apartarse de su infraestructura política y, por ende, de sus consecuencias. Esto es lo que en nuestras sociedades se presentará como los enormes procesos disruptivos de despolitización, es decir, como el traspaso de la toma de decisión social hacia el mercado. Por ponerlo de un modo, ya no podemos comprender el poder judicial o ciertas instituciones (como la policía) como parte de nuestra asociación colectiva, sino como *agentes* del mercado. En ese sentido, nuestra afirmación intenta incidir sobre cómo no podemos reducir nuestra comprensión del mercado solo al sistema de intercambio; hace falta, además, ver sus efectos en el entramado de nuestra sociedad. ↵

4. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 542, § 523. ↵
5. De hecho, con esto podemos incluso reconsiderar mejor lo que Hegel está indicando con el término "familia". Como el propio autor hace notar en el apartado sobre la propiedad en la *Filosofía del derecho*, para su época los hijos ya no eran legalmente propiedad del papá; él mismo, además, reconoce esto como un hecho injusto. No obstante, la figura de la familia aún tenía como centro a una sola persona jurídica, es decir, al padre. Del mismo modo, el matrimonio convenía en una instancia complementaria que vendría a ser *el patrimonio*. Así, la familia y sus partes estaban englobadas en la propiedad privada. En pocas palabras, cuando Hegel habla de familia se está refiriendo principalmente al padre como persona jurídica. Es por ello que podemos entender que la adhesión de la familia al mercado sigue siendo de una impronta individual. Cf. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 127, § 43. ↵
6. Esto compone una explicación básica. No obstante, lo que propiamente se estaría describiendo aquí es la intersubjetividad. Por supuesto, esta incide primariamente sobre el *reconocimiento*, por lo que no es el mejor espacio aquí para explayarse sobre eso. Sobre este tema, véase Timothy C. Luther, *Hegel's critique of modernity: reconciling individual freedom and the community*, Pennsylvania: Lexington Books, pp. 326-328. ↵
7. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 304, § 183. ↵
8. Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, *op. cit.*, p. 542. ↵
9. Cf. Lisa Herzog, *Inventing the Market. Smith, Hegel and political theory*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 55. ↵
10. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 359, § 243. ↵
11. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, *op. cit.*, pp. 549-550, § 533. ↵
12. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 162, § 75. ↵
13. Cf. Robert Pippin, "Did Hegel Comprehend His Own Time in Thought? The Market in *The Philosophy of Right*", *Estetica. studi e ricerche*, *X*(2), 2020, pp. 573-574. ↵

Tercera sección.
Eticidad y política en la crisis presente

El conocimiento racional de la disposición política en Hegel

Alberto Mario Damiani[1]

El problema de la pérdida de la eticidad, que nos convoca en estas jornadas, nos preocupa hoy a nosotros tanto como preocupó a Hegel a comienzos del siglo XIX. Por ello, sus obras filosófico-políticas, escritas hace más de doscientos años, conservan su vigencia para pensar la crisis actual. A fin de analizar este problema, la presente contribución se propone examinar las objeciones de Hegel a dos formas distintas de ignorar la relevancia filosófica de la noción de eticidad. Este examen se concentra en los argumentos formulados por nuestro autor en obras de dos períodos distintos de su desarrollo filosófico. El primer grupo de argumentos se encuentra en su artículo "Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural", publicado en Jena en 1802 y 1803, y se refiere a la ausencia de la noción de eticidad en la filosofía política de Fichte.[2] El segundo grupo de argumentos se encuentra en sus *Principios de filosofía del derecho*, publicados en Berlín en 1820, y se refiere al error de suponer que la religión puede ser el fundamento del Estado. Intentaré mostrar, por un lado, que los argumentos aquí examinados intentan solucionar el problema de la pérdida de la eticidad mediante el conocimiento racional de la disposición política y, por el otro, que esta propuesta hegeliana de solución al problema conserva hoy su vigencia para pensar la crisis presente.

1

En su artículo sobre el derecho natural, Hegel rechaza la reducción del tratamiento filosófico sobre la acción humana a la disyunción entre legalidad y moralidad, propuesta por Kant y Fichte. Este último había postulado en su teoría del derecho natural el denominado "presupuesto del egoísmo universal". Según este presupuesto metódico, la doctrina iusfilosófica debe hacer abstracción de la posible buena voluntad de los agentes jurídicos[3]. Por lo tanto, la diferencia entre la perspectiva de la *Rechtlehre* y la de la *Sittenlehre* reside en lo siguiente: mientras que la doctrina ética considera las posibles buenas intenciones de los agentes, es decir, su voluntad de cumplir la ley, la doctrina jurídica supone que los agentes solo son movidos a actuar por intereses egoístas y se interesa solo por la conformidad de las acciones con la ley, haciendo abstracción de sus posibles buenas intenciones.

Hegel impugna la doctrina iusfilosófica fichteana porque ella supone que la legalidad y la moralidad son esferas independientes y, por tanto, esta doctrina ignora que ambas esferas constituyen momentos de una realidad concreta y superior, que las unifica y contiene, denominada, justamente, "eticidad". En este punto de mi argumentación, quisiera destacar el hecho siguiente. Casi veinte años antes de la publicación de los *Grundlinien*, Hegel ya disponía del argumento, según el cual legalidad y moralidad son momentos de la eticidad. En la versión temprana de este argumento, el error de la manera fichteana de tratar científicamente el derecho natural consiste en escindir el sujeto y el concepto de la eticidad. El sujeto de la eticidad es el ser racional e individual, que realiza mediante su actividad libre el concepto de eticidad. Este concepto es identificado con la libertad universal, la ley moral y la autoconciencia pura. El egoísmo universal presupuesto

por la doctrina jurídica fichteana exige separar, de este modo, el concepto de la eticidad de su sujeto. Según esta doctrina, el sujeto y el concepto mencionados solo pueden unificarse mediante el ejercicio del control estatal y su amenaza de coerción penal.

La manera fichteana de tratar científicamente el derecho natural conduce a una dificultad insalvable por desconocer la noción de eticidad. Esta dificultad puede formularse del siguiente modo. Por un lado, esta doctrina iusfilosófica se propone demostrar racionalmente un concepto de derecho que organice la convivencia de los ciudadanos según la "libertad universal de todos". Por otro lado, sin embargo, el mencionado presupuesto del egoísmo universal impide atribuirles a los ciudadanos la voluntad de cumplir la ley. Por ello, esta doctrina se ve envuelta en el intento paradójico de "deducir" las condiciones de realización de la libertad jurídica para la convivencia de ciudadanos que no la quieren. El resultado de esta deducción es caracterizado por Hegel como un "sistema de la exterioridad". Este sistema es una organización mecánica, donde los ciudadanos son forzados por la necesidad de la *voluntad universal* estatal y no pueden actuar espontáneamente. Aunque los gobernantes tienen la función de realizar efectivamente esa voluntad, este sistema de la exterioridad solo puede atribuirles una *voluntad* tan *singular* y egoísta como la de los gobernados. Por lo tanto, la actividad de los gobernantes solo puede realizar la voluntad estatal si es forzada, a su vez, por un complejo mecanismo institucional, denominado por Hegel "sistema universal de la coerción". Dentro de este sistema, la realización efectiva del concepto de derecho depende exclusivamente de la presión que este sistema ejerce sobre las voluntades singulares de los ciudadanos y de los gobernantes.

Por carecer del concepto de eticidad, la doctrina iusfilosófica fichteana solo puede concebir al Estado racional

como un equilibrio entre el poder del gobierno, que concentra el monopolio de la fuerza pública, y el poder del pueblo, cuyo ejercicio efectivo solo puede pensarse bajo la forma de un juicio político. El procedimiento jurídico para determinar si las acciones de los gobernantes son acordes a la voluntad universal del Estado se encontraría previsto en la constitución del Estado racional, que contiene la institución del eforato. Los éforos se encargan de fiscalizar las acciones del gobierno y, si entienden que el poder político no cumple con sus tareas o abusa de su poder, puede pronunciar *el interdicto* y convocar al pueblo para que lo juzgue[4]. Según la interpretación de Hegel, los éforos fichteanos son una "segunda voluntad común" que despoja al gobierno del derecho de realizar la voluntad universal del Estado, para transferirlo al pueblo. Por lo tanto, el denominado interdicto se reduce a un acto de sedición. Hegel advierte que este procedimiento jurídico solo existe dentro del sistema imaginado por Fichte. En casos de sedición acaecidos en la vida política real, el gobierno disuelve el Poder Legislativo y castiga a los sediciosos.

La dificultad de la doctrina jurídica fichteana consiste, según Hegel, en olvidar la vida ética de la comunidad política. Contra el presupuesto del egoísmo universal y el consecuente sistema de coerción mencionado presentados por esa doctrina, Hegel parece advertir que no todas las motivaciones de los gobernantes y de los gobernados pueden calificarse de egoístas, ya que *también* se les puede atribuir una disposición ética (*ethische Gessinung*), esto es, querer contribuir directamente a la realización del bien común. Esta disposición reaparecerá veinte años más tarde, en los *Grundlinien*, como un componente esencial de la autoconciencia efectiva que quiere, sabe y realiza el bien viviente de la eticidad[5].

Aunque el artículo sobre el derecho natural no ofrece mucha más información sobre la noción de eticidad, en un manuscrito elaborado en la misma época, Hegel se dedica a

examinar por primera vez la eticidad como un *sistema*[6]. A diferencia de dicho artículo, este manuscrito no tiene un carácter polémico, sino que se propone exponer las determinaciones de la idea de eticidad absoluta. Esa exposición permite reconstruir el significado de la noción de eticidad, que Hegel solo menciona en su artículo como la clave para refutar la manera fichteana de tratar científicamente el derecho natural. La idea de eticidad consiste en la identidad entre la intuición de *un pueblo* y el concepto de la unicidad de las individualidades. Esta identidad puede pensarse como una subsunción recíproca de intuición y concepto. Si la intuición del pueblo se subsume en el concepto, la multiplicidad de sus miembros queda por debajo de la unidad ética. Si este concepto se subsume en la intuición, los individuos que forman el pueblo no se separan de la unidad ética y esta se encuentra en el interior de cada uno. Esta relación de subsunción recíproca se desarrolla desde la eticidad natural de la familia hasta la eticidad inteligible del pueblo. En la primera, cada miembro se intuye real y objetivamente en los otros y la unidad ética resultante es solo interna. En la segunda, la eticidad se presenta a la inteligencia de sus miembros como una identidad absoluta que elimina la identidad relativa de la naturaleza.

La eticidad desarrollada por un pueblo es un espíritu general y absoluto que actúa en sus miembros, cuyos pensamientos y acciones cobran su significado esencial solo en relación con la totalidad. La noción de pueblo aparece en este manuscrito definida como la intuición de la idea de la eticidad y como la forma de aparecer de esta idea del lado de su particularidad. Según esta definición, un pueblo no se reduce a una multitud de individuos, ni a una mayoría o pluralidad dentro de esa multitud, sino que solo puede pensarse en términos de una relación *autoconsciente* de subsunción de todos en la unidad ética general. Hegel caracteriza esta relación del

siguiente modo. Por un lado, la eticidad no es algo meramente ideal o que tenga una realidad ignorada por los miembros de un pueblo, sino que su realidad está presente para la conciencia de todos ellos, de tal modo que forma una unidad con ellos y ellos forman un pueblo gracias a la conciencia de la eticidad a la que pertenecen. Por otro lado, la eticidad tiene un poder y una fuerza sobre los miembros que quieran ser individuos aislados, por lo que se identifica con ellos de manera amistosa u hostil.

2

Veinte años después, esta relación entre la autoconciencia y la eticidad objetiva reaparece en los parágrafos de los *Grundlinien* dedicados a introducir la noción de eticidad[7]. La forma más desarrollada de esta relación es presentada en el tercer momento de la eticidad: el Estado. Allí la autoconciencia ha llegado a ser una disposición política del ciudadano y lo ético objetivo ha devenido el organismo institucional de la constitución del Estado. Quisiera destacar entonces que, al tratar la ciudadanía propiamente estatal, Hegel le atribuye al ciudadano una disposición política (*politische Gessinung*)[8]. Para comprender esta noción, hay que pensar en la convicción de que el Estado es legítimo. El ciudadano tiene disposición política porque está convencido de que el Estado tiene derecho, es decir, porque siente que el Estado al que pertenece es un orden que vale la pena preservar, porque él depende ontológicamente de ese orden. A diferencia de lo que ocurre en el sistema de la exterioridad fichteano, el ciudadano deducido en los *Grundlinien* sabe que el orden estatal no es algo impuesto desde afuera, porque sabe que el derecho garantizado por el Estado es una condición de su propio reconocimiento como ciudadano. Todo esto está contenido en esta disposición política que Hegel denomina “patriotismo”, un “patriotismo racional”, podríamos decir.

Por lo tanto, hay dos elementos de la eticidad, que al comienzo de la demostración aparecían como autoconciencia y lo ético objetivo de las instituciones en general[9], y ahora, en este punto del desarrollo demostrativo del concepto de la libertad de la voluntad, han adquirido otras denominaciones, porque ahora son mucho más concretos y su relación es mucho más integral. Por un lado, el elemento subjetivo del patriotismo; por otro lado, el "organismo constitucional". Todas las instituciones que Hegel desarrolla en el primer momento del Estado, dedicado al derecho político interno, tienen carácter orgánico. El Estado es, por un lado, el conjunto de instituciones orgánicamente relacionadas; "orgánicamente" quiere decir interiormente interdependientes. El otro aspecto es la disposición política, pues sin esa disposición, sin esa identidad ciudadana, no hay Estado racional; sin este patriotismo racional, el organismo constitucional no estaría vivo.

La convicción o disposición política es una "certeza *verdadera*", no una certeza meramente subjetiva, no es una mera opinión, sino una disposición que tiene su correlato objetivo en el organismo constitucional. El ciudadano hegeliano está convencido de la validez racional de las instituciones políticas. En esa convicción consiste el principio del patriotismo. Ser patriota significa "obrar conforme a las instituciones estatales", confiar en las instituciones. Esta confianza puede ir enriqueciéndose mediante el conocimiento de que mi interés particular como ciudadano está preservado en el interés del Estado; que al Estado no le es indiferente si yo me realizo como persona de manera integral o no. En ese sentido, solo a través de esta confianza, que puede prolongarse hacia un conocimiento, el Estado deja de ser algo ajeno para el ciudadano; el Estado está, así, dentro de la misma condición del ciudadano, pero no dentro de cualquier individuo, no del egoísta que encontramos al comienzo de la demostración de la

sociedad civil, sino de un individuo que ya ha sido formado políticamente. El Estado racional no se reduce a un sistema de coerciones recíprocas que mantiene el equilibrio entre sus miembros, sino que cuenta con ciudadanos que confían en la validez racional de las instituciones estatales. En ese sentido, Hegel rechaza la identificación del patriotismo con la experiencia de sacrificios excepcionales. Él admite que, en determinadas circunstancias, el patriotismo puede contener la exigencia de esos sacrificios, pero eso solamente ocurre en situaciones excepcionales. Para que alguien esté dispuesto a hacer un sacrificio tiene que haber algo previo, esto es, aquella convicción llamada disposición política. Esta es lo único que se exige en situaciones normales. El patriotismo hegeliano no tiene nada de extraordinario, sino que es simplemente la convicción de la legitimidad de las instituciones, la convicción de que el Estado en sí mismo es un fin, no un medio para mi propia utilidad. Quien piensa el Estado en términos de utilidad privada no se ha elevado, todavía, en la comprensión especulativa.

En el agregado al parágrafo 267, referido al patriotismo, Hegel presenta a esta disposición política como el sentimiento fundamental de orden y que es aquello que une a los miembros de un Estado. El Estado no puede estar basado solo en la amenaza del uso de la fuerza pública, ni en el mero consentimiento de particulares, ni tampoco en su utilidad privada, sino que, en última instancia, es necesario un patriotismo racional. Se trata del resultado de un largo proceso cultural, de educación de los individuos, cuya consecuencia es esta disposición política que, según Hegel, la costumbre puede hacer invisible: puede volverse invisible para los ciudadanos cuál es esa base firme que tiene el Estado en su subjetividad, porque ya se han acostumbrado a reconocerlo como racional, como legítimo.

Entonces tenemos, por un lado, este elemento subjetivo,

este patriotismo, esta disposición política y, por otro lado, el organismo de la constitución. Este organismo es el contenido de esa disposición política: o sea, confianza en las instituciones del Estado, confianza en las tareas y actividades que realizan sus poderes. La constitución política es un *organismo viviente*. La disposición política no es más que la confianza en los poderes de este organismo, en las tareas llevadas a cabo por los poderes del Estado. A través de la realización de estas tareas, ese organismo se autoproduce continua y necesariamente. Un organismo es un ser *autopoiético*. A partir de esta tesis general, Hegel sostiene que si el Estado es un organismo, entonces solo puede autoconservarse a través de sus actividades. Y un detalle importante: el Estado actúa siguiendo principios y leyes universales, principios y leyes que son *conocidos*. El Estado actúa a través de sus poderes. Pero en esta acción que realizan los poderes del Estado se siguen determinados principios *conocidos*. Hay un saber imprescindible, porque estamos tratando con un espíritu, con el espíritu objetivo. La objetividad del Estado es un organismo que, como tal, se autoconserva mediante las actividades de sus poderes. Pero no es un organismo natural, cuyas actividades de autoconservación no se encuentran mediadas por la conciencia, sino que se trata de un organismo espiritual, que se tiene a sí mismo por objeto. Entonces, esta acción de los poderes del Estado está orientada por principios conocidos, es decir, por principios conocidos por quienes actúan dentro y para esos poderes. Y ese conocimiento es decisivo, según Hegel, para aclarar filosóficamente la relación entre el Estado y la religión, tema desarrollado extensamente en la observación al parágrafo 270.

Como un antecedente dentro de la filosofía política moderna del tratamiento hegeliano de esta cuestión, quisiera recordar aquí que Rousseau, sobre el final del *Contrato social,* presenta su propia posición respecto del problema de qué

relación hay, desde el punto de vista del derecho político, entre república y religión[10]. Aquí Rousseau desarrolla la cuestión analizando distintos tipos de religiones. Le presta especial atención a lo que puede ser útil o pernicioso de la religión para la república. Distingue cuidadosamente qué religiones pueden ser integradas dentro de una república y qué religiones no pueden serlo. El mismo problema, con una posición distinta, lo encontramos formulado en la mencionada observación al parágrafo 270 de los *Principios de la filosofía del derecho*; una observación bastante extensa, que es necesario examinar con cuidado, porque en ella encontramos el segundo grupo de argumentos al que me referí al comienzo de mi ensayo, referentes a una segunda forma de ignorar la relevancia filosófica de la noción de eticidad.

Hegel comienza el desarrollo de este tema oponiéndose a un lugar común de su época, que consiste en afirmar que la religión es el fundamento del Estado. Hegel se está enfrentando a aquellos que quieren desconocer el carácter absoluto del espíritu objetivo, realizado de manera concreta en el Estado, y suponen o pretenden que el Estado se reduce a las normas del sistema jurídico, una suerte de cáscara vacía y que solo puede ser vivificado, que solo puede tener fundamento y vida si hay una religión que lo sostenga. Hegel dice que este lugar común se deriva de una confusión. El punto decisivo está aquí en la noción de *conocimiento* que mencioné: un conocimiento racional, esto es, un conocimiento de principios universales que orientan la acción de los poderes del Estado. La confusión, que impide tomarse en serio la pretensión de fundamentar el Estado en la religión, depende de ignorar que ese conocimiento, imprescindible para las actividades del Estado, no puede ser ofrecido por la religión.

En segundo lugar, Hegel presenta algo que uno puede asociar a aquel “buen cristianismo”, al cristianismo del Evangelio en Rousseau; en el sentido de que aquí,

generalizando, dice Hegel que la religión enseña la indiferencia frente a los intereses mundanos: la salvación del alma está en otro mundo. Para la religión, las actividades humanas en este mundo no tienen demasiada importancia; el alma piadosa se interesa por algo más elevado. Esta indiferencia frente a lo mundano, dice Hegel, no permite considerar al Estado como algo esencial, no permite concebir al Estado como la realización de lo absoluto. El lugar común sería que la religión acapararía para sí la determinación de qué es derecho y qué no, qué es deber y qué no, y el Estado estaría organizado sobre la base de intereses mundanos, de pasiones, que no tienen nada que ver con el derecho.

Contra este lugar común, Hegel dice muchas cosas. Por un lado, advierte en clave iluminista –aunque su posición no puede identificarse con la del iluminismo– que, contra aquella pretensión de concebir a la religión como fundamento del Estado, la religión, muchas veces, se presenta como superstición, como creencia de un alma no libre. Para superar la superstición puede ser necesario un poder no religioso que garantice los derechos de la razón, de la autoconciencia, como aquello que nos puede salvar de la superstición. El uso del pensamiento autónomo, de la propia razón, en última instancia, dependen del poder del Estado. Entonces, para aclarar esta relación entre Estado y religión, Hegel dice que es necesario considerar de manera más cuidadosa el concepto mismo de religión.

Hegel le dedica a este tema cursos completos y, por lo tanto, lo que aquí presenta es un detalle en relación con la cuestión que le interesa: la relación entre la religión y el Estado. Dice lo siguiente: "El contenido de la religión es la verdad absoluta"[11]. La religión tiene un objeto absoluto, tiene a Dios como objeto y también tiene un sentido práctico que se deriva de esa confianza absoluta. Dios se concibe, así, como causa y fundamento infinito. Todo en la

religión está pensado a partir de ese absoluto en la representación de Dios. Por lo tanto, la consecuencia es también práctica. Esta representación nos integra con los deberes obligatorios, y también con los deberes estatales. Pero lo absoluto, que es el contenido, se presenta en la religión de una manera muy particular: se presenta como sentimiento, como intuición; se presenta como creencia, como fe. La forma religiosa del acceso a lo absoluto es una forma *inmediata* y, en ese sentido, una forma *abstracta*, entendiendo este adjetivo en el sentido hegeliano de ausencia de determinaciones. Lo absoluto se presenta indeterminado en la religión.

Para aclarar la cuestión, quisiera destacar lo siguiente. La voluntad de Dios es una voluntad absoluta y la voluntad del Estado es una voluntad absoluta. *No son dos voluntades, sino dos maneras de concebir una voluntad absoluta*. Una manera inmediata, abstracta, indeterminada: la representación religiosa de la voluntad absoluta de Dios. Y una forma concreta, orgánica, organizada, realizada efectivamente en el mundo ético, institucional, cuyo fundamento es el Estado. En el Estado, lo absoluto puede ser no ya meramente representado, sino *conocido*. Por ejemplo, conocido por la filosofía, que es lo que está tratando de hacer Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*: conocer las determinaciones concretas de esta voluntad absoluta que es el Estado.

La religión nos presenta lo absoluto en la forma de un sentimiento, de una representación, de la fe. Hegel advierte que, si la religión fuese el fundamento del Estado, ese fundamento, más que darle una base firme al Estado, lo desestabilizaría, lo desorganizaría. Ello se debe a la indeterminación y la inmediatez de la vía en que lo absoluto se nos presenta en el pensamiento religioso. Entonces, el Estado es un organismo articulado de leyes, instituciones y poderes; un organismo espiritual, es decir, autoconsciente, que tiene sus raíces en las otras esferas de la eticidad (familia y sociedad

civil) a las que organiza desde arriba, es decir, que pone sus propios elementos finitos en los momentos anteriores de la eticidad. Todo eso no puede ser captado desde la perspectiva religiosa, sino que solo puede ser concebido filosóficamente. Entonces, la consecuencia práctica de esa confusión que piensa la religión como el fundamento del Estado sería la siguiente: el piadoso cree carecer de obligación política y cree poder distribuir el consuelo y la perdición entre los demás. Esto es lo que Hegel denomina "una actitud negativa de la religión frente al Estado". Esta actitud puede permanecer en el interior de la conciencia, como una mera convicción, y, hasta allí, podríamos decir que no contribuye mucho a esa ciudadanía que Hegel quiere desarrollar, pero, al menos, es inofensiva. Pero esta actitud negativa también puede realizarse fuera de la conciencia piadosa y, en ese caso, nos encontramos con el fanatismo religioso, que, como el fanatismo político, destruye las instituciones éticas y es incapaz de establecer un ordenamiento legal. Todas las barreras legales aparecen como opresivas al fanático, quien pretende así justificar cualquier acción arbitraria.

Entonces, frente a esta actitud negativa –o sea, meramente subjetiva y realizada fanáticamente–, lo verdadero es el Estado, dice Hegel. El Estado ya ha realizado la voluntad absoluta de manera concreta y no destructiva. Hay un paso, dice Hegel, mediante el cual lo absoluto ya se ha realizado efectivamente en la historia, y ese paso no es más que la historia universal misma, es el trabajo de la historia universal por alcanzar la existencia racional. A lo largo de la historia universal, el espíritu se ha realizado efectivamente: el concepto de libertad de la voluntad ha llegado a su cumplimiento actual en las instituciones de la eticidad. Lo absoluto no permanece en la indeterminación con la que lo encontramos en el pensamiento religioso, sino que ya se ha realizado de manera gradual, progresiva y concreta a lo largo de la historia universal.

Entonces, frente a la mencionada actitud negativa del prejuicio religioso, así como frente a ese lugar común que concibe a la religión como fundamento del Estado, Hegel reivindica a lo absoluto realizado a lo largo de la historia universal. Esto es, a lo largo de la realización misma del concepto de Estado, cuya culminación sería el Estado, tal como aparece demostrado en sus *Principios de la filosofía del derecho*.

Más fácil que realizar ese trabajo y más fácil que conocerlo racionalmente es atenerse de manera negativa a una fe supersticiosa y subjetiva. Aunque esta actitud negativa de la religión se someta a las leyes, para Hegel contiene un elemento despreciable, que es la haraganería. Se satisface simplemente con la representación abstracta de lo absoluto y llena esa representación de cualquier contenido. A esta haraganería, Hegel contrapone tanto la tarea efectiva que ha realizado el espíritu en la historia universal como la tarea demostrativa que está realizando el filósofo. Ambas tareas implican un trabajo: tanto en la posición de las determinaciones de lo absoluto como en su conocimiento racional.

Frente a esa actitud negativa, Hegel nos dice que consideremos qué tiene de verdadero el concepto de religión y cuál es su contenido: lo absoluto. Por lo tanto, la verdadera religión carece de esa actitud negativa frente al Estado. Toda verdadera religión reconoce y ratifica al Estado, no se le opone, porque el contenido es el mismo: el contenido de la fe y el contenido querido por el Estado es la misma voluntad absoluta.

Ahora bien, las religiones se organizan positivamente, institucionalmente, no son solo doctrinas, no son solo pensamiento, sino también Iglesias. Entonces, en cuanto se organizan, en cuanto establecen relaciones jerárquicas entre sus miembros, también se exteriorizan, también entran en el mundo real, sobre el cual el Estado tiene soberanía. En cuanto hay Iglesia, hay propiedad de la Iglesia, hay individuos que trabajan para la Iglesia. La comunidad eclesiástica es la forma

en que la religión penetra en lo mundano y, por lo tanto, se subordina a las instituciones y a las leyes del Estado. En términos de Hegel, la comunidad eclesiástica es una corporación.

Para el Estado, la Iglesia es una corporación más. En términos jurídicos, una Iglesia es semejante a una asociación de zapateros o a un municipio. Entonces, en cuanto corporación, la Iglesia se encuentra bajo el poder del Estado, bajo la vigilancia policial estatal. Y allí se presenta de manera un poco más concreta esta articulación entre religión verdadera y Estado: no como instancias opuestas, sino como algo que tiene que integrarse dentro de una organización institucional. Por un lado, el Estado puede favorecer la existencia de Iglesias en la medida en que le permiten integrar subjetivamente a los ciudadanos. La religión puede funcionar como “religión civil”, en el sentido de Rousseau, parece decirnos aquí Hegel, es decir, cualquier religión que no sea opuesta al Estado. En última instancia, el Estado puede incluso exigir que los ciudadanos pertenezcan a alguna Iglesia; a cualquiera que esté autorizada, porque las corporaciones tienen que estar autorizadas por el Estado. Pero el Estado no puede exigir que los ciudadanos practiquen determinada religión, sino que, como Hegel sostuvo en la demostración de las determinaciones de la sociedad civil, la pertenencia a una determinada corporación –y, por lo tanto, la pertenencia a una determinada Iglesia–, tiene que estar mediada por el arbitrio[12]. Hegel está rechazando aquí las conversiones obligatorias propias de las guerras de religión. El Estado racional puede tolerar a aquellas comunidades religiosas que, sin ser opuestas al Estado, sin embargo, le sean indiferentes. Indiferentes son aquellos que no quieren asumir el mencionado compromiso del patriotismo racional y que quieren permanecer, por motivos religiosos, solo como miembros de la sociedad civil, pero no como miembros del Estado. Por supuesto, esta tolerancia estatal tiene como

condición que no todos los ciudadanos sean cuáqueros, porque ahí la cosa se complicaría; pero si son una minoría, la esperanza de Hegel parece ser que los indiferentes poco a poco se integrarán a la eticidad. La convivencia con otros miembros de la sociedad civil y el hecho de compartir actividades con otros ciudadanos los va a ir integrando en una cultura común. La indiferencia parece ser una especie de anomalía tolerable.

Dentro de esa vigilancia policial a las comunidades eclesiásticas –"policial" en el sentido utilizado por Hegel de administración de los asuntos de la *polis*– se encuentra el siguiente hecho: determinadas instituciones éticas fundamentales, como el matrimonio, deben tener una doble confirmación. En el *Contrato social*, Rousseau denunciaba el poder de la Iglesia sobre la institución matrimonial, mediante el cual la religión del sacerdote se iba apoderando de la sociedad[13]. Aquí Hegel no llega a eso, pero exige que para el matrimonio existan los dos aspectos: la santidad del matrimonio y también su racionalidad real, que solo puede estar dada por el Estado.

Lo que no está bajo esa vigilancia policial es la doctrina religiosa. Entonces, una cosa es la institución, la comunidad eclesiástica, y otra cosa es la doctrina compartida por aquellos que pertenecen a esa Iglesia. Respecto de la doctrina religiosa, el Estado no tiene mucho que decir. Aquí encontramos la libertad de la autoconciencia en una de sus realizaciones: en materia de doctrina religiosa, cada ciudadano tiene derecho a determinar libremente el contenido de sus representaciones o a creer lo que su Iglesia le enseña, y el Estado no tiene mucho que decir al respecto. Pero Hegel advierte que el Estado también tiene una doctrina expresada en la constitución y en las leyes. También se espera que esta doctrina se encarne en una convicción, es decir, en la mencionada disposición política de los ciudadanos. Por lo tanto, las doctrinas de esas Iglesias no tendrían que oponerse

en ningún sentido a esta doctrina del Estado, a la constitución y las leyes estatales.

En ese sentido, el Estado y la Iglesia o bien coinciden o bien se oponen. Está, por un lado, aquella actitud negativa que mencioné hace un momento y, por otro lado, esta relación auténtica de la religión con el Estado, que Hegel está tratando de defender, una relación de cooperación recíproca y de subordinación de la Iglesia al Estado. Si nos mantenemos en la actitud negativa, si la Iglesia se mantiene en aquella actitud de la religión que ya mencionamos, la Iglesia pretende monopolizar lo ético. Nos ofrece una concepción del Estado como algo mecánico, como una institución de la sociedad. Quisiera destacar en este punto –y en relación con lo ya expuesto en el artículo sobre el derecho natural– que Hegel está denunciando aquí una suerte de división del trabajo ideológica: el entendimiento ha concebido al Estado como una máquina y no como un organismo espiritual, como un sistema de la coerción exterior, y, luego, toda la eticidad resulta monopolizada por esta religión que se opone al Estado. Él está proponiendo, en cambio, que la eticidad se realiza de manera plena nada menos que en el Estado y, por lo tanto, este no puede ser reducido a una maquinaria con fines exteriores, a un mero instrumento, a una institución que depende de las necesidades de los particulares y nada más. Porque si fuese así, el Estado aparecería como un reino pasajero y la verdad estaría más allá y, por lo tanto, aparecería el problema de la doble lealtad, elaborado por toda la tradición de la filosofía política moderna, el problema de la disputa entre la Iglesia y el Estado: ¿a quién obedecer, al soberano o al sacerdote? Cuando el ciudadano se formula esta pregunta, ya podemos despedirnos de esa base firme que Hegel quiere encontrar en la disposición política. Sin embargo, el Estado y la Iglesia también pueden coincidir y, según Hegel, el conocimiento filosófico demuestra esta coincidencia. La demostración consiste en que la religión y

el Estado no se oponen por el contenido, sino que se distinguen por su forma. El contenido es el mismo: lo absoluto. La forma en que ese contenido se presenta es distinta. La religión tiene la forma del sentimiento, de la fe, de la representación. El Estado tiene determinaciones orgánicas, reales y conceptuales.

Otro aspecto interesante de la cuestión se presenta en el ámbito educativo, que también se encuentra bajo la mencionada vigilancia policial. Una de las funciones del poder de policía hegeliano es supervisar que las instituciones educativas realicen sus funciones, y esa es también una función que le asigna aquí al Estado en relación con las Iglesias que pretenden educar[14]. Porque con la educación, la Iglesia pasa al ámbito del Estado, y el Estado es el que sabe, dice Hegel. El conocimiento está del lado del Estado, aunque sea un conocimiento del entendimiento, como el que deben tener los miembros del poder gubernativo, los funcionarios, la burocracia. También el filósofo sabe estas determinaciones del Estado, porque las demuestra como racionales.

En este tratamiento de las relaciones entre la religión y el Estado, Hegel menciona también al protestantismo. Para él, el protestantismo luterano es la religión más desarrollada, dentro del cristianismo y de la religión en general. En la religión luterana, Hegel encuentra una integración mayor con el Estado, en el sentido de que no hay una comunidad de eclesiásticos profesionales, separados de la comunidad social-estatal; para los luteranos, todo creyente es un sacerdote. Y, por lo tanto, las funciones que cumplan los creyentes en la sociedad –en la familia, todos se pueden casar; en la sociedad civil, todos deben trabajar– tienen un sentido sagrado. Hegel encuentra aquí una representación religiosa cercana a esta realización del espíritu objetivo en las instituciones, que él está demostrando científicamente. Por otro lado, el Estado aparece como garante de la libertad de pensamiento. En la mencionada observación al

parágrafo 270, Hegel introduce una nota al pie bastante extensa, en la que se refiere a los juicios a Giordano Bruno y a Galileo Galilei. El Estado racional garantiza la libertad de pensamiento, la libertad de conocimiento, la libertad de investigación científica, y, en ese sentido, en un Estado racional, no puede haber una institución que condene a los científicos por los resultados de sus investigaciones. El Estado racional no se hace cómplice de esas condenas.

Entonces, respecto de la unidad entre el Estado y la Iglesia, Hegel dice que, por un lado, *aparece como un ideal* de la época moderna, ante el mencionado problema de la doble lealtad. Pensemos en Hobbes, en esas soluciones que quiso dar el cristianismo reformado al dualismo; soluciones que Rousseau rechaza[15]. Hegel dice que, *en realidad*, la unidad entre el Estado y la Iglesia se dio en el despotismo oriental. Allí había una unidad inmediata del Estado y la Iglesia. Pero esa unidad se debía a que el Estado todavía no existía como una realidad ética autoconsciente. El Estado y la Iglesia tienen que separarse y, para hacerlo, tiene que haber distintas Iglesias que convivan en la misma comunidad política. En realidad, para que el Estado llegue a su racionalidad, el único medio es la separación de la Iglesia y el Estado. Esta separación es lo mejor que les pudo haber pasado a ambos: a la Iglesia y al Estado.

En el agregado hay un pasaje que quisiera destacar, en el que Hegel dice lo siguiente: “Si se quiere decir que los individuos deben tener una religión para que su espíritu esté más controlado y pueda ser más fácilmente oprimido por el Estado se expresa entonces el sentido más bajo de aquella proposición”. O sea, si la religión no es más que un mecanismo de disciplinamiento para que, luego, el Estado pueda oprimir a los individuos, entonces no se está comprendiendo las funciones éticas de cada uno, ni de la religión ni del Estado.

Si se quiere decir, en cambio, que los individuos deben respetar

> al Estado, al todo del que son miembros [o sea, no un Estado que los oprime, sino este Estado orgánico y racional] lo mismo ocurre de un modo más perfecto por medio del conocimiento filosófico de la esencia del Estado; a falta de este se puede introducir sin embargo el sentimiento religioso[16].

Este pasaje no lo escribe Hegel en su libro, sino que es una transcripción de algo que dijo en una de sus lecciones berlinesas al explicar este pasaje. La tesis que parece estar defendiendo es la siguiente: es cierto que el respeto al Estado puede motivarse por vía religiosa: a falta de conocimiento filosófico en aquellos que no leen los *Principios de la filosofía del derecho,* es mejor que tengan una religión como parte de la disposición política, que los motive a reconocer la validez del poder del Estado. Pero el conocimiento filosófico parece bastar para alimentar esta disposición.

3

Para terminar, quisiera concluir con lo siguiente. Hegel critica dos formas distintas de ignorar la relevancia filosófica de la noción de eticidad. La primera consiste en el intento de resolver el problema de la legitimación del poder político recurriendo únicamente a un sistema de coerciones legales que equilibren la relación entre gobernantes y gobernados. Ese intento hace abstracción de la noción de eticidad porque supone que dicho equilibrio puede lograrse sin atribuirles a los ciudadanos la disposición política de reconocer la validez de poder del Estado. La segunda forma de ignorar la relevancia filosófica de la noción de eticidad consiste en suponer que la religión es el fundamento de Estado. Este supuesto hace abstracción de dicha noción porque ignora que la voluntad absoluta, representada abstractamente por la religión, ha sido

realizada efectivamente por el Estado de manera concreta en el mundo ético. Esta voluntad realizada depende del conocimiento racional en dos sentidos. Por un lado, el conocimiento jurídico y administrativo de los principios y las leyes que guían las acciones de los distintos poderes del Estado y, por el otro, el conocimiento filosófico que demuestra la validez de esas actividades.

Mediante las críticas mencionadas, Hegel propone una solución al problema de la pérdida de la eticidad, solución que depende del conocimiento racional de la disposición política. Entiendo que esta propuesta conserva su vigencia para pensar la presente crisis, tanto frente a los intentos de ignorar el problema de la legitimación racional del poder político recurriendo exclusivamente a la descripción del sistema jurídico como frente a quienes identifican las propuestas de solución a ese problema con dogmas teológicos mutuamente excluyentes.

Bibliografía

Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, en: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, 1966.

Hegel, G. W. F., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts(1802/1803)*, en: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hamburg: Felix Meiner, 1968.

Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit* (1802), en: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Hamburg: Felix Meiner, 1998.

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*(1821), en: *Gesammelte Werke*, Bd. 14. 1, Hamburg: Felix Meiner, 2009.

Rousseau, J. J., *Du contrat social* (1762), Paris: Librairie Générale Française, 1996.

1. Universidad de Buenos Aires. ↩
2. Cf. G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802/1803), en: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hamburg: Felix Meiner, 1968; J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, en:*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, 1966. ↩
3. Cf. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, pp. 433-434. ↩
4. Cf. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, pp. 446-454. ↩
5. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), en: *Gesammelte Werke*, Bd. 14. 1, Hamburg: Felix Meiner, 2009, p. 142, § 137, Obs. ↩
6. Cf. G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit* (1802), en: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Hamburg: Felix Meiner, 1998. ↩
7. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,op. cit.*, §§ 142-156. ↩
8. Cf. *Ibid.* §§ 268-269. ↩
9. Cf. *Ibid.* §§ 144-147. ↩
10. Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), IV, 8, Paris: Librairie Générale Française, 1996, pp. 145-154. ↩
11. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,op. cit.*, § 270 Obs. ↩
12. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,op. cit.*, § 206. ↩
13. Cf. J. J. Rousseau, *Du contrat social, op. cit.*, p. 154. ↩
14. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,op. cit.*, §§ 237-239 y 270 Obs. ↩
15. Cf. J. J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., p. 149. ↩
16. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,op. cit.*, § 270 Obs. ↩

La protesta social como momento ético

Un análisis en clave hegeliana

Noemí Ancí[1]

I. Presentación

Uno de los pilares teóricos del Estado moderno es que su fin supremo es el individuo y la colectividad[2]. Algunas cartas constitucionales contemporáneas recogen este pilar en la forma de la primera norma superior que rige la organización social y política. Sin embargo, en algunos casos, este fin se presenta de forma fragmentada. Tal es el supuesto, por ejemplo, de la Constitución Política del Perú, que inicia con la siguiente frase: "La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado" (artículo 1).

Bajo una primera mirada, puede afirmarse que esta declaración significa que la finalidad mayor del uso del poder legitimado (que se despliega a través del Estado y el derecho) es la protección del individuo. No obstante, a partir de la introducción de este principio en la norma fundante, surge la interrogante sobre la posición de la colectividad: ¿es que acaso ella también se encuentra al servicio del individuo?

Algunos podrían adelantarse respondiendo que no es coherente asumir que la colectividad esté al servicio de los individuos, porque, en la medida que aquella representa al conjunto de estos, el Estado tiene por fin último, además del individuo, la protección de la colectividad. Sin embargo, si bien

una repuesta simple de este tipo podría permitir, en términos generales, un consenso inicial, el problema surge cuando las discusiones políticas (y también jurídicas) se concretan en conflictos específicos en los que colisionan, por un lado, un interés individual, y, por otro, intereses colectivos. Entonces, individualidad y colectividad vuelven a fragmentarse, y en sociedades con una fuerte influencia negativo-liberal[3] la tendencia lleva a considerar estas situaciones como auténticas colisiones de intereses y derechos, donde, por supuesto, no queda duda alguna sobre el resultado de la ponderación: la protección del individuo tiene que primar sobre cualquier otra.

En la actualidad, una de estas situaciones que generan alta controversia en materia de garantías jurídicas podemos encontrarla en el caso específico de un derecho de particular envergadura para las democracias contemporáneas: el derecho a la protesta social. Este derecho ha sido estudiado desde diversas perspectivas, y una de ellas es la que lo caracteriza específicamente como una garantía liberal individual. Esto ha conllevado una serie de distorsiones que impiden apreciar con claridad la especial relevancia de su componente colectivo, generando que el derecho vigente solo reconozca su protección en casos en los que el fin principal sea el individuo, denostando a aquellos que pregonan lo contrario.

Frente a esta problemática, un vértice importante de reflexión lo encontramos en una lectura contemporánea de la tesis hegeliana sobre la sociedad civil, que posibilita refrescar nuestras nociones básicas sobre la implicancia del componente colectivo de ciertos pilares básicos de las sociedades liberales actuales. Desde la noción hegeliana de totalidad ética, podemos retomar una crítica aguda a la clásica división iusnaturalista entre esfera jurídica pública y privada donde la primera solo funge como una extensión de la segunda, que comprende al ámbito social como un conglomerado de individuos –acumulados pero igualmente aislados–. Pero antes de indagar

en esta noción, es importante llamar la atención primero sobre la problemática en la realidad concreta.

II. Distorsión en el derecho y pérdida de eticidad[4]

Un ejemplo claro de la deformación del contenido del derecho a la protesta social como garantía ciudadana lo encontramos en una sentencia de la Corte Suprema de Justicia del Perú, emitida en el 2023, en la Casación N.º 1464-2021-Apurímac. Al analizar hasta dónde puede llegar el ejercicio de este derecho en un caso específico, los jueces señalan que

> El derecho a la protesta –como reclamo vehemente y beligerante– tiene la dificultad de no traslucir un valor, sino un disvalor, es decir, la intransigencia de imponer a cualquier precio una opinión, minoritaria o no, incluso si para ello se tiene que dañar o lesionar. En cambio, *el derecho a la libertad de expresión, a la libertad de reunión, el derecho a tener una opinión disidente e incluso el derecho a la crítica* encierran los valores de verdad y tolerancia: por ello, se ejercen de modo pacífico, lo que supone que están proscritas todas las acciones de fuerza (*vis compulsiva o vis absoluta*) que lesionen derechos ajenos, como la agresión física [o] el daño a la propiedad[5].

Este extracto y toda la línea de razonamiento que lo acompaña (el cual puede detectarse no solo en una sentencia aislada, sino que podría identificarse en parte del imaginario colectivo), vacía el derecho a protestar de toda su potencialidad colectiva para reducirlo a un simple derecho de libertad individual: las libertades de expresión, reunión y opinión disidente, que en conjunto configuran un espacio social donde cada sujeto posee sus propias ideas y opiniones, y en donde impera el dogma jurídico liberal "el derecho de un individuo acaba donde comienza

el de otro”[6]. Como se argumentará a continuación, estándares como el denominado principio del daño, sustancialmente, no aplican ni pueden ser usados para abarcar la extensión constitucional e implicancia jurídica de un derecho de carácter esencialmente colectivo, como el derecho a protestar.

Comprensiones como la exhibida en la sentencia citada contrastan visiblemente con el sustento no solo teórico sino histórico de lo que ha significado la protesta como derecho para las sociedades contemporáneas. Así, por ejemplo, encontramos en Arendt la siguiente reflexión vinculada con un concepto robusto de protesta, sobre la base de la noción no liberal de la desobediencia civil en el marco de las democracias contemporáneas:

> [L]a desobediencia civil nunca se manifiesta como la acción de un solo individuo. El protagonista de la desobediencia civil solo puede serlo en tanto que miembro de un grupo, y como tal reafirmarse. […]. Por eso hay que diferenciar entre la objeción de conciencia y la desobediencia civil. A este nivel no solo es “difícil”, sino inevitable que la ‘desobediencia civil [se convierta] en una filosofía de la subjetividad…de un individualismo tal que franquea a cualquiera el camino de despreciar la ley por cualquier motivo[7].

Frente a ello, la interpretación sesgada de la protesta social, que la presenta como equivalente a derechos como la libertad de expresión, responde a un tipo de dogma asentado en buena parte de la producción jurídica. Este dogma tiene que ver con una noción política que se habría ido asimilando no solo sobre derechos específicos, sino también sobre la norma suprema (la Constitución) de una sociedad en su integridad, y que expresaría una orientación liberal que explica por qué la persona –y no la comunidad– es el fin supremo del Estado. Y

que, además, impregna las demás comprensiones que se desarrollan sobre los derechos y principios básicos del orden constitucional, entre los que se encuentra, por supuesto, el de la democracia.

Si bien en el discurso jurídico estas libertades conviven con diversos valores de corte más colectivo –como el de bien común, interés social e interés público o nacional–, lo cierto es que la concreción de dichas disposiciones altamente indeterminadas se ven reiteradamente desde los lentes de una sola perspectiva: el bien o el interés del grupo de individuos acumulados. Y esto guarda una relación muy cercana con la manera en que se comprende la posición que los ciudadanos tienen respecto de la colectividad. Solo así es posible pensar en un concepto de bien común que excluye[8].

Bajo esta óptica, una comprensión de los derechos de libertad cuyo entorno democrático supervive con su versión más laxa entiende el espacio público como aquel donde se acumulan preferencias individuales[9], donde prima ante todo una forma de libertad que se piensa solo desde un punto de vista individual y desintegrado de la colectividad.

Ante este escenario, que expresa un síntoma de un Estado donde cualquier posibilidad de eticidad parece ausente, resulta relevante preguntar de qué forma podemos recuperar un espacio de la eticidad –hoy menoscabada– para dar paso a una renovada confluencia entre autonomía particular y universal. La respuesta puede encontrarse en un horizonte de crítica radical a las bases liberales del derecho contemporáneo, pero no contra la libertad como su valor máximo, sino dirigido hacia garantías jurídicas más concretas que encarnan esta libertad en un sentido distinto, como el derecho a protestar colectivamente.

III. La crítica hegeliana al derecho natural

Al inicio de la sección que Hegel dedica a la idea de sociedad

civil en su *Filosofía del Derecho*, se lee lo siguiente:

> La persona concreta, que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los fundamentos de la Sociedad Civil; pero la persona particular, en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo simplemente mediatizada, gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio[10].

Como se observa, en Hegel, el fundamento que le brinda legitimidad al Estado y al derecho es la protección de la persona en su vínculo universal con las demás. Esta inserción del elemento de lo universal en la idea de sociedad civil, de acuerdo con Bobbio, no conlleva una petición de normatividad en la idea del derecho y el Estado, es decir, no pretende decir cómo estos *deben* ser, sino que, principalmente, afirma que el derecho y el Estado ya incluyen en sí mismos la idea de universalidad[11]. Esta idea hace referencia, a su vez, a la de "voluntad universal", que indefectiblemente "no puede estar constituida de las voluntades particulares desde el momento en que ella misma las constituye"[12].

Ahora bien, pese a ello, ¿por qué en la concepción del derecho moderno este componente universal, supuestamente propio de su naturaleza desde la perspectiva de Hegel, no habría calado lo suficiente, ocasionando desviaciones que llegan incluso hasta hoy, como la descrita *supra*? La respuesta puede encontrarse en la crítica de Hegel al iusnaturalismo en la *Filosofía del derecho*, la cual se dirige contra una concepción del derecho sustentada en la idea de una sociedad civil que se estructura sobre un "antagonismo social general", que conlleva, a su vez, en palabras de Pereira, a una "negación de toda forma de vida comunitaria, de la solidaridad

social y de la categoría de eticidad”[13].

Bobbio[14] resume esta crítica en cuatro principales tesis: *(i)* crítica contra la idea de que el individuo es anterior al Estado y al derecho; *(ii)* crítica contra la explicación del contrato social; *(iii)* crítica contra la idea del estado de naturaleza; *(iv)* crítica contra la división entre el momento privado y el público.

Sobre la primera, Hegel sostendría que se ha producido, desde Hobbes, un resquebrajamiento entre la noción del individuo concebido de forma aislada, apolítica, fuera de la comunidad, y la noción de una comunidad política bajo la organización estatal y jurídica, donde la segunda aparece más como una realidad artificial e incluso la idea de “pueblo” se aprehende como algo no natural, sino más bien como una especie de creación necesaria derivada como consecuencia del contrato social. La segunda crítica se dirige a este último, sobre el cual Hegel consideraría que no solo es un artificio ausente en la historia, sino que tendría un sustento irracional. La idea del contrato como el origen que explica la necesidad del estado social ocasiona una privatización, desde el inicio, de nuestra concepción colectiva, asumiendo que la unión en una comunidad se deriva principalmente de una especie de transacción en forma de consenso general.

En tercer lugar, Hegel cuestiona la comprensión arbitraria del estado de naturaleza proveniente del iusnaturalismo donde los individuos son poseedores de derechos aún en medio de una situación de violencia y desgobierno. Ello habría conllevado la escisión entre el derecho, tal y como lo conocemos, y los derechos y libertades individuales, pese a que, según la perspectiva de Hegel, no sería posible concebir ningún tipo de posesión del individuo en ausencia del estado jurídico. Citando a Hegel, Bobbio resalta la siguiente idea: “La sociedad, por el contrario, es más bien la condición única en la cual el derecho tiene su realidad”[15].

Finalmente, la cuarta tesis iusnaturalista interpelada por Hegel estaría referida a la escisión generada por la consideración del plano moral, por un lado, y el plano jurídico, por el otro. Si bien una de las tesis fuertes del iusnaturalismo es la unión entre ambos, el hecho de concebirlos como ámbitos distintos ha conllevado una distorsión en donde la vida pública se percibe diferente de la vida privada. En contraste, en la crítica hegeliana se observa que

> Con la figura de la comunidad popular, entendida como totalidad viviente e histórica, cuyo sujeto ya no es más el individuo o una suma de individuos, sino una colectividad, un todo orgánico, se individualizaba y se resaltaba un nuevo momento de la vida práctica, el cual exigía nuevos instrumentos conceptuales. Puesto que el producto característico de una comunidad particular son las costumbres, el nuevo concepto del que se valió Hegel desde los primeros años para comprender y señalar la nueva realidad que se le estaba revelando a través de la idealización de la *polis* griega […] fue el de eticidad[16].

Así, en la última crítica, se plantearía la idea de eticidad que es fundamental para devolver el elemento colectivo y universal a la organización estatal y jurídica. Al respecto, en la *Filosofía del derecho,* aparece una afirmación con la cual quedan sentadas las bases para el vínculo robusto entre eticidad y libertad:

> El derecho de los individuos a su determinación subjetiva de la libertad, tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a la realidad ética, pues la certeza de su libertad tiene su verdad en tal objetividad, y ellos poseen realmente, en el terreno moral, su esencia particular y su interna universalidad[17].

IV. A modo de conclusión

Al erosionar el sustento de la organización social moderna sobre la base únicamente del individuo, algunos podrían sostener que la crítica hegeliana contra el iusnaturalismo representa una especie de progreso en el pensamiento racional sobre el derecho y el Estado. Sin embargo, esta conciencia sobre un avance en torno a la comprensión de lo que podrían implicar nociones como “pueblo”, “voluntad popular”, “comunidad” y “colectividad” no es en ningún sentido unidimensional, es decir, no puede equipararse solo hacia la idea de una mejor comprensión de la *Filosofía del derecho*. El devenir de la historia muestra la tensión permanente.

Si en el pensamiento hegeliano, a partir de su contacto con autores como Rousseau, la idea de eticidad completó un modelo más perfecto de lo que sería la vida en comunidad, esto en ningún sentido evitaría que las sociedades modernas retornen continuamente a un decaimiento, justamente explicado por la pérdida de la eticidad, es decir, al retorno a la escisión entro lo particular y lo universal, o de forma más específica, a la división entre autonomía privada y autonomía pública, ya en términos más contemporáneos[18].

Debido a que el proyecto hegeliano en torno al derecho en general, y a la libertad en específico, no abandona en estricto algunas bases mínimas del derecho natural, las otras nociones imperantes sobre lo que implica la libertad aparecen de manera constante, no ya solo como corrientes dominantes en el discurso, sino también como expresiones concretas del ejercicio de poder tanto institucional como fáctico. Esto genera una afrenta directa y permanente a la eticidad democrática, lo que, desde Pereira, podemos percibir como el problema de una comunidad éticamente desintegrada[19]. El reto, sin embargo, es doble: por un lado, se hace urgente volver con fuerza a la crítica contra el derecho vigente en clave hegeliana, y, por otro, la necesidad de refundar una noción de eticidad y colectividad capaz de hacerle frente a las complejidades de la

sociedad actual donde recursos como la protesta social son esenciales para no sucumbir frente a las imposiciones, cada vez más intensas, del autoritarismo de derechas[20].

Bibliografía

Adorno, Theodor W., "Estudios sobre la personalidad autoritaria", en: *Escritos sociológicos II*, Vol. 1, Madrid: Akal, 2008.

Ancí, Noemí, "Libertad y Constitución", en: *La Constitución de 1993: Presente y Futuro*, Lima: Themis, 2022.

Arendt, Hannah, "Desobediencia civil", en: *Tiempos presentes*, Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 113-152.

Berlin, Issaiah, "Two concepts of liberty", en: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

Bobbio, Norberto, "Hegel y el iusnaturalismo", *Diánoia*, *13*(13), 1967, pp. 55-78.

Casuso, Gianfranco, "Exclusión", en: Ciro Alegría Varona (ed.), *Manual de principios y problemas éticos*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 183-201.

Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid: Tecnos, 2017.

Jellinek, Georg,*Teoría del Estado*, Buenos Aires: Albatros, 1943.

Mill, John S, *On Liberty*, Londres: Fontana, 1962.

Pereira, Gustavo, "Eticidad democrática y lucha por el reconocimiento: una reconstrucción de la influencia de Hegel en la democracia deliberativa", *Areté. Revista de Filosofía*, *XXIII*(1), 2011, pp. 125-158.

Sarsfield, Rodolfo, "La democracia controvertida. Debates y acuerdos en la teoría democrática contemporánea", en: R. Cornejo, (comp.), *En los intersticios de la democracia y el autoritarismo. Algunos casos de Asia, África y América Latina*, Buenos Aires: CLACSO, 2006.

Zurn, Christopher F., “Private and Public Autonomy”, en: A. Allen & E. Mendieta (eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 348-351.

---

1. Pontificia Universidad Católica del Perú.
2. Georg Jellinek, *Teoría del Estado*, Buenos Aires: Albatros, 1943, p. 647.
3. Con esto me refiero a la preponderancia del concepto de libertad negativa. Cf. Isaiah Berlin, I., “Two concepts of liberty”, en: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.
4. Una primera versión de algunos extractos de esta sección ha sido previamente publicada en: Noemí Ancí, “Libertad y Constitución”, en: *La Constitución de 1993: Presente y Futuro.* Lima: Themis, 2022.
5. Considerando decimoquinto (resaltado añadido).
6. John Stuart Mill, *On Liberty*, Londres: Fontana, 1962, p. 165.
7. Hannah Arendt, “Desobediencia civil”, en: *Tiempos presentes*, Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 116-117.
8. Cf. Gianfranco Casuso, “Exclusión”, en: Ciro Alegría Varona (ed.), *Manual de principios y problemas éticos*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 183-201.
9. Cf. Rodolfo Sarsfield, “La democracia controvertida. Debates y acuerdos en la teoría democrática contemporánea”, en: Romer Cornejo (comp.), *En los intersticios de la democracia y el autoritarismo. Algunos casos de Asia, África y América Latina*, Buenos Aires: CLACSO, 2006.
10. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid: Tecnos, 2017, § 182.
11. “En el ‘Prefacio’ a la *Filosofía del derecho*, Hegel anunció su obra como un intento de entender al Estado como cosa racional en sí. Quería decir que su tarea no era la de describir el Estado como debe ser, sino como es: porque en cuanto es, en su realidad, el Estado –se entiende el Estado moderno, el Estado del cual tiene conciencia el filósofo, representante de esa forma de saber que expresa la propia época– es ya racional y debe ser reconocido como ‘universo ético’ (*sittliches Universum*)”. Cf. Norberto Bobbio, “Hegel y el iusnaturalismo”,*Diánoia*, 13(13), 1967, p. 69.
12. *Ibid.* p. 62.
13. Gustavo Pereira, “Eticidad democrática y lucha por el reconocimiento: una reconstrucción de la influencia de Hegel en la democracia deliberativa”, *Areté. Revista de Filosofía*, *XXIII*(1), 2011, p. 128.
14. *Op. cit.*, pp. 60 y ss.
15. *Ibid.*, p. 64.
16. *Ibid.*, p. 65.
17. G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, § 153.
18. Christopher F. Zurn, “Private and Public Autonomy”, en: Amy Allen & Eduardo Mendieta (eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 348-351.
19. *Op. cit.* p. 128.
20. Ver, por ejemplo, Th. Adorno, “Estudios sobre la personalidad autoritaria”, en: *Escritos sociológicos II*, Vol. 1, Madrid: Akal, 2008.

El reconocimiento y la crítica de la ideología en clave hegeliana

Miguel Ángel Nación Pantigoso[1]

Introducción

De acuerdo con Louis Althusser, la ideología es una relación por la cual el sujeto queda sujetado a relaciones de producción y reproducción. Esta sujeción se concretiza en la identidad práctica que se expresa en la interpelación del otro. En esta misma línea, Judith Butler radicaliza la sujeción del sujeto afirmando que esta es condición de posibilidad del sujeto mismo. Así, no existe sujeto sin sujeción al otro. En ambos casos, la identidad práctica es una función de las instituciones sociales que aseguran la reproducción social del orden capitalista.

Sin embargo, la ideología como sujeción del sujeto no da espacio alguno para que en la identidad práctica la dominación pueda quebrarse. Es decir, tanto Althusser como Butler desarrollan una descripción de la relación ideológica y, en esta forma, caracterizan las relaciones institucionales como medios de dominación, pero no dan ninguna pista sobre cómo desde las mismas relaciones prácticas los sujetos pueden quebrar la dominación. En este sentido, en ambos, parece que la emancipación es algo ajeno a la agencia.

En contraste, Axel Honneth –recuperando el concepto hegeliano de reconocimiento– entiende que la identidad práctica es un medio de reproducción y de dominación, pero

también de ruptura y transformación orientado hacia un fin normativo. En este sentido, la relación ideológica incluye la sujeción y, además, los detonantes de su transformación crítica. Así pues, el concepto de ideología no es solo descriptivo, sino también crítico. Por eso, forma parte de lo que Honneth califica de patología social. ¿En qué consiste la ideología como patología social? ¿Cómo esto sirve de crítica al concepto de ideología? Son las preguntas que se pretenden responder en este ensayo.

1. La ideología como reconocimiento. Althusser y Butler

En su famoso texto *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Louis Althusser sostiene que el reconocimiento está vinculado a la relación que reproduce las instituciones sociales del orden capitalista[2]. A través de la interpelación a los sujetos, las instituciones los identifican con determinadas identidades sociales que se adscriben a determinadas relaciones de clase. De este modo, cuando los sujetos se reconocen en estas identidades al responder en forma afirmativa a la interpelación, legitiman y reproducen el orden social capitalista. La función legitimadora que cumple la interpelación hace del reconocimiento la forma de dominación ideológica del capitalismo. Althusser deja notar claramente que no es posible la reproducción legítima del orden social capitalista sin que la acción esté determinada por una estructura institucional de carácter ideológico.

De acuerdo con Althusser, la ideología es un mecanismo de carácter material y productivo que implica aparatos específicos ligados al Estado: la familia, la Iglesia, los partidos, los sindicatos, vale decir, las instituciones de socialización. Todos ellos concurren a la misma función: la reproducción de las relaciones de producción en forma integral a modo de un concierto dominado por la partitura de la clase dominante, que

cae sobre los individuos desde el nacimiento hasta la muerte y los transforma permanentemente en los sujetos de la ideología.

La ideología funciona por la sujeción o *assujettissement*, que es el proceso creador del agente. Althusser explica la relación de *assujettissement* sobre la base de la interpelación. La interpelación es un llamado al sujeto. Este, al responder al llamado, realiza el acto mental de volver sobre sí mismo. Así, el sujeto se reconoce como aquel a quien los otros se dirigen: el interpelado. El reconocimiento de uno mismo en el llamado de los otros se produce por un triple mecanismo: la creencia, la duda y la certeza. Un sujeto vuelve sobre sí creyendo, sospechando, y sabiendo que se trata de él. De este modo reconoce que es él el interpelado[3]. Hay, pues, una adhesión inquebrantable a la llamada del otro que es el llamado de la ley. Esta adhesión supone confiar en lo que proviene del exterior. Desde ahí el sujeto se constituye como agente de la ideología representándose a sí mismo en sus condiciones reales de existencia.

Althusser da el ejemplo de la ideología religiosa. En ella, el sujeto se sujeta en un doble sentido. Primero, se sujeta al responder a la interpelación religiosa, constituyéndose en un agente con funciones sociales, y, en segundo lugar, se sujeta al llamado de la ley reconociéndose en esta al punto de borrar las formas mismas de la sujeción. De este modo, se cumple la función última de la ideología: que el sujeto crea que es independiente mientras está sujeto a la forma de dependencia que lo constituye desde afuera.

Por su lado, Judith Butler radicaliza la función productiva del poder planteada por Althusser. Para este, la acción productiva del poder hace del sujeto un agente a través de la interpelación, vale decir, a través del llamado proveniente del exterior en donde el sujeto se reconoce. En este sentido, el poder es distinguible del sujeto. En contraste, Butler sostiene que en el interior del sujeto existe una dinámica de relaciones

de poder presentes antes de la interpelación y que son condición de la realización efectiva de esta. Por eso, el llamado de la ley y la respuesta del sujeto son un solo desarrollo[4].

Pierre Macherey señala que lo que hace Butler es desdibujar la distinción presente en Althusser entre el mandato y el reconocimiento, para señalar que el lado puramente psíquico de la subjetividad ya está marcado en lo más íntimo de sí por el llamado de la ley y está entrelazado con las modalidades de la reflexión de este[5]. Cuando Althusser plantea la interpelación como el llamado externo al sujeto, comete un error: presupone la existencia de un ámbito ideal de la subjetividad, distinta de la materialidad de los aparatos de Estado desde donde se hace el llamado de la ley. En Althusser, la interpelación vincula el llamado de la ley con el reconocimiento del sujeto diferenciándolos, olvidando que es un solo proceso: el surgimiento de la identidad práctica. Entonces, debe existir un elemento común a la ley y al reconocimiento que permita la identificación entre poder y subjetividad.

Para Butler, cuando el sujeto se reconoce en el llamado de la ley, emerge como reflexividad, porque es capaz de volver sobre sí mismo. No es el sujeto quien se sujeta, sino que la sujeción es la condición para ser sujeto. Antes de la sujeción no es posible el reconocimiento, por lo que no hay reflexividad ni identidad práctica. Solo cuando hay sujeción, luego, hay reconocimiento y es posible la identidad práctica[6].

En la formación del sujeto está implicado necesariamente un apego apasionado a quienes está subordinado. La subjetividad se revela como una estructura de dominación interna en la medida en que atestigua la necesidad vital de cualquier sujeto de seguir existiendo incluso en la subordinación. De aquí que la subordinación sea central para el futuro del sujeto. En consecuencia, la subordinación no es una trampa tendida desde el exterior por el poder, sino el modo de

convertirse en sujeto o el desarrollo de la propia vida psíquica. El sujeto nunca deja de formarse en subordinación. Su reflexividad se constituye, señala Butler, en este giro sobre sí o reconocimiento que es al mismo tiempo una orientación hacia la ley.

En consecuencia, ningún sujeto emerge sin una subordinación a lo que depende de manera fundamental. El desarrollo del niño presupone la "pasión primaria por la dependencia" que lo hace vulnerable a la subordinación y la explotación. No obstante, esta misma condición de dependencia permite la emergencia del "Yo" y la búsqueda de la autonomía. Así sucede un efecto que actualiza la sujeción: el "Yo" en la búsqueda de autonomía incondicionada niega los vínculos de dependencia, pero, lejos de desmontar esta relación, la potencia. El sujeto autónomo, al asumirse desvinculado de las formas de poder, lo que hace es invisibilizarlas. En consecuencia, la creencia de la autonomía implica que el "Yo" acepte la relación de sujeción en forma inadvertida.

2. El sentido normativo del reconocimiento. El Hegel de Honneth

El concepto de reconocimiento aparece en Honneth vinculado al conflicto y al sentido normativo de la autorrelación práctica de la identidad. Honneth recupera este sentido del reconocimiento del planteamiento intersubjetivo del joven Hegel en sus escritos de Jena. Posteriormente, sigue el desarrollo del concepto en otros escritos hegelianos, vale decir, en la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho*.

Para formular el modelo de la lucha por el reconocimiento, Hegel realiza préstamos de Hobbes, Aristóteles y Fichte, representantes de las tesis fuertes de la filosofía social del momento. De Hobbes, toma la tesis de la lucha entre individuos como factor constituyente de la vida social. A través de la lucha entre unilateralidades, Hegel dinamiza los vínculos sociales y

socializa los criterios normativos de integración. Asimismo, toma de Aristóteles la tesis de la anterioridad de la comunidad respecto al individuo, por lo que rechaza el atomismo individualista. El resultado de ambos préstamos es la tesis básica de Honneth: la primacía de la intersubjetividad que se transforma a través del conflicto de sus partes. Su primacía consiste en ser condición de posibilidad, tanto genética como conceptualmente, de toda forma de interacción entre los agentes sociales, pero, además, de toda acción realizada individualmente por ellos. Por esto, la individuación es una forma que toman los vínculos intersubjetivos y no la desaparición de estos[7].

Hegel toma el concepto de reconocimiento del *Fundamento del derecho natural* (1796) de Fichte, quien se refiere con el reconocimiento a que la autoconciencia, el fundamento teórico-práctico trascendental, es incapaz de fundarse a sí misma, por lo que requiere de la determinación recíproca y circular de otra autoconciencia igual de libre como ella. Según Fichte, en la relación de reconocimiento, la conciencia se conoce a sí misma como radicalmente libre solo cuando es reconocida en su propia libertad por otra conciencia, la cual, a su turno, también debe ser reconocida como libre. De este modo, la condición de autonomía en la conciencia exige la relación recíproca del reconocimiento. El espacio objetivo y común de la ley es donde las conciencias libres recíprocamente limitan su propio campo de acción en vista de los otros; así, la ley es la condición de la autoconciencia. La característica del argumento fichteano es su negatividad, es decir, la relación de reconocimiento se define por la autolimitación simultánea de las conciencias por el riesgo de invadir la esfera de acción del otro. El resultado del reconocimiento recíproco es el surgimiento del espacio de la libertad personal.

La interpretación que le da el joven Hegel al concepto de reconocimiento tiene un sentido positivo. Asume el esquema

circular del mutuo reconocimiento como condición de la autoconciencia, pero le aplica una lógica directa y afirmativa por la cual las conciencias se afirman recíprocamente, convirtiéndose en verdaderas autoconciencias autónomas. En este sentido, la libertad individual no se define por la autolimitación de la propia acción, sino, más bien, por la afirmación de dimensiones prácticas de los sujetos o de sus capacidades para actuar. En los escritos de Jena, Hegel plantea que la relación de reconocimiento pasa por tres diferentes niveles de relaciones intersubjetivas: la familia, el lenguaje y el trabajo. Cada una de ellas es fundamental en la afirmación de la capacidad de acción autónoma, por lo cual no se puede desligar la socialización de la individuación: ambas van de la mano en un proceso formativo, hasta alcanzar el nivel de la vida ética absoluta.

El aprendizaje social para llegar a ser individuo se pone en funcionamiento a través del conflicto. La relación de reconocimiento es una lucha por la afirmación de las propias capacidades de ejercer la autonomía. Para que esto se ponga en marcha, primero debe sufrirse un agravio moral que es sentido como carencia de reconocimiento. Luego, viene la reacción violenta de quien se siente no reconocido con el fin de redefinir los criterios evaluativos y se valore lo que hasta ese momento no era reconocido. Hegel interpreta en este sentido el crimen. Señala que el ataque no está dirigido centralmente a la propiedad, sino a la persona misma en tanto valoración encarnada. El conflicto termina solo cuando se establecen nuevos criterios evaluativos que descubren nuevas dimensiones de la identidad práctica de los sujetos. Honneth hace notar que el conflicto permite a los sujetos tener conciencia de los variados aspectos de su propia individualidad al ser reconocidas públicamente y, asimismo, ser conscientes de que la formación de su autonomía va de la mano con el descubrimiento de la interdependencia mutua con el otro[8]. En

un texto posterior a *La lucha por el reconocimiento*, titulado *From desire to recognition: Hegel's account of human sociality* (2008), Honneth sostiene que el capítulo de la Autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu* ofrece los elementos de una realidad posidealista de la sociabilidad humana. En el encuentro inesperado de dos consciencias, lo que hasta ese momento era una experiencia meramente cognitiva se transforma en un drama social de lucha a muerte[9].

Para Honneth, Hegel, al emplear su método fenomenológico, trató de demostrar que un sujeto puede llegar a una "conciencia" de su propio "yo" solo si entra en una relación de "reconocimiento" con otro sujeto. Esta, sin embargo, no es una interpretación histórica o sociológica. De acuerdo con Honneth, Hegel no estaba interesado en dilucidar un evento histórico o una instancia de conflicto, sino en un hecho trascendental que es un requisito previo de toda la sociabilidad humana. Una vez emergido el sujeto desde la autorreferencialidad del mero deseo, Hegel busca explicar la transición del sustrato natural del deseo al ser espiritual, es decir, el tránsito del animal humano al sujeto racional. Los conflictos sociales que siguen en la *Fenomenología* son solo una articulación procesual de las implicaciones de este tránsito espiritual[10].

Bajo el marco del deseo, el sujeto está seguro de la nulidad de la realidad viviente. El sujeto se ve a sí mismo en una posición superior al resto de la naturaleza. En tanto animal humano, la forma apropiada de expresar esta superioridad es consumir los objetos de la naturaleza en la satisfacción de sus deseos. Hegel remarca que, en el deseo, "[la autoconciencia] solo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente, es una apetencia"[11]. La transición se da a continuación:

Pero en esta satisfacción la autoconciencia pasa por la

> experiencia de la independencia de su objeto [...]. Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce, así como reproduce la apetencia[12].

Para Honneth, es claro que Hegel ha descubierto un elemento de autoengaño en el concepto de deseo o apetencia, es decir, el sujeto se engaña a sí mismo acerca de sí mismo. Se podría decir que tiene una falsa concepción de su relación con el mundo al creerse capaz de destruir su objeto satisfaciendo sus deseos[13].

En la descripción del fracaso del deseo o apetencia, Hegel señala que, para consumar la realización de la identidad del sujeto, este requiere otro sujeto que lleve a cabo la misma negación en sí que el primero ha realizado sobre la naturaleza:

> Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia solo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia[14].

En el encuentro entre los sujetos, ambos están compelidos a restringir sus impulsos tan pronto entran en contacto uno con el otro. El ego y el *alter ego* reaccionan por el otro, restringiendo o negando sus respectivos deseos egocéntricos, en forma tal que ambos pueden encontrar al otro sin el propósito del mero consumo. En la autorrestricción mutua se forman las condiciones para una moralidad intersubjetiva, porque a partir de esta negación recíproca de los mutuos deseos, el ego y el *alter ego* actuarán en una relación de dependencia con la acción del otro. De este modo, ambos observarán, de primera mano, la

actividad por la cual ellos mismos efectúan cambios reales en el otro, produciendo, así, una realidad que ambos pueden tomar como propia. Después de alcanzar la autorrestricción recíproca, el sujeto es capaz de comprenderse a sí mismo como un miembro viviente del género humano. En este sentido, Honneth afirma:

> El sujeto percibe en la auto-restricción del otro la actividad por la cual produce la realidad (social) y, por lo tanto, se entiende a sí mismo como miembro de un género cuya existencia se mantiene precisamente mediante este tipo de reciprocidad. Por lo tanto, no puede sorprendernos que Hegel finalmente reserve una expresión única para la particularidad de este género: "reconocimiento", la limitación recíproca de los propios deseos egocéntricos en beneficio del otro[15].

Luego, a partir de la *Filosofía del derecho*, Honneth establecerá la relación hegeliana entre el sentido intersubjetivo del reconocimiento y el marco institucional de la libertad. En la introducción a la *Filosofía del derecho*, se desarrolla la justificación para elucidar las instituciones que garantizan la libertad, el objetivo central de la moderna teoría política y del derecho. Su punto de partida es el mismo que guio a Rousseau, Kant y Fichte en sus intentos por justificar el orden estatal, es decir, justificar la legitimidad del sistema social legalmente constituido basándose en su capacidad general de proteger la libertad individual de cada uno de sus miembros. En este sentido, Hegel escribe en el § 4 de la citada obra:

> El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza[16].

El concepto de libertad que plantea Hegel, según Honneth, se basa en la superación y síntesis de las anteriores determinaciones unilaterales y complementarias del concepto de libertad. Por un lado, la autodeterminación individual que es definida como la capacidad de los seres humanos de distanciarse ellos mismos de todo aquello que puedan ser restricciones a la independencia del yo. Y, por otro lado, el segundo modelo de libertad que se enfoca en el contenido de la decisión racional, que implica el ejercicio de la libertad individual en la decisión de cuál de sus inclinaciones o impulsos prefiere seguir. Así pues, para Hegel, la libertad no radica en la indeterminación ni en la determinación: ella es ambas. La libertad es la relación del sujeto con otro, en la que este puede experimentar las características o particularidades del otro como algo en lo que pueda identificarse. Por eso dice Hegel:

> Esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y en el amor. En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo[17].

Un paso adicional para entender el proyecto hegeliano de la *Filosofía del derecho* es extender el concepto de derecho más allá de los límites de la tradición moderna. Para Hegel, el derecho es el campo o reino de la actualización de la libertad. Esta esfera positiva de la autoactualización de la libertad individual consiste en las circunstancias objetivas del mundo social y externo, donde los individuos puedan captar sus características como expresiones de sus propias personalidades. Hegel lo señala así: “El que una existencia sea existencia de la voluntad libre, constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea”[18]. Es decir que si todos tenemos

derecho a la existencia garantizada por el Estado dentro de un mundo social, que es condición de la actualización de la libertad individual, entonces también se implican las instituciones objetivas que los individuos podemos identificar como el otro de sí mismo. De este modo, Hegel expande la noción de filosofía del derecho para cubrir el campo de la realidad institucional de las sociedades modernas. Aquí están incluidas no solo los principios generales y formales de la ley, sino también las instituciones concretas[19].

3. La ideología como patología social: el reconocimiento limitado o falso

De acuerdo con Honneth, el concepto de patología social está asociado con el de crítica de la realidad social en tanto obstáculo para el proceso de la vida social. Una vez más, el referente aquí es Hegel y, en particular, su concepto de lo social como vida dinámica y autoconsciente que necesita criticar constantemente sus objetivaciones estancadas. Así pues, el proceso de la vida social pone en marcha la dialéctica entre crítica y estancamiento, que dinamiza y transforma la sociedad al aniquilar sus fines reproductivos por ser formas muertas que ya no la expresan.

El carácter patológico de las relaciones sociales es acompañado de criterios normativos. Patología y normatividad funcionan en una dinámica de inmanencia-trascendencia que lleva la experiencia cotidiana más allá del orden presente gracias a su plusvalor normativo. Aquí está implicada una relación entre teoría y práctica. La teoría crítica identifica, explica y justifica prácticas emancipadoras provocadas por los males sociales que impiden la realización de los principios normativos de la sociedad. En este sentido, para Honneth, el concepto de patología social articula los dos elementos característicos de la teoría crítica: una ética formal y una crítica negativa. Acompaña al concepto de patología social, en un

sentido contrastante, el concepto ético de racionalidad socialmente efectiva que determina las condiciones intersubjetivas de la libertad. La patología social es, respecto de la racionalidad social, una limitación o coerción a su máxima realización, vale decir, a su expresión objetiva y práctica, produciendo padecimientos o sufrimientos. Desde el diagnóstico de estos padecimientos como patologías sociales, la teoría crítica reconstruye la crítica inmanente de la vida social.

La ideología como patología social consiste en la reproducción de una identidad práctica que obstaculiza o limita la objetivación de la racionalidad social de la vida autónoma. Honneth caracteriza a la identidad ideológica de la siguiente manera: 1) afirma la identidad positiva de los sujetos; 2) se basa en virtudes y habilidades de estos; 3) distingue a los sujetos de alguna manera especial; y 4) carece de las prácticas institucionales que realicen la identidad práctica, por lo que tiene un carácter meramente simbólico.

¿En qué se diferencia la identidad ideológica que plantea Honneth respecto de las formuladas por Althusser y Butler? Si entendemos el reconocimiento como lo entienden Hegel y Honneth, es decir, como la relación de autocercioramiento de la identidad, podemos afirmar que el reconocimiento no solo implica la sujeción, sino también el momento negativo de la subjetividad. Para ambos, el deseo de sujeción está acompañado del deseo de afirmación y se expresa en el ideal normativo de *estar consigo mismo en el otro*. Por eso, la sujeción objetiva a la ley depende de la afirmación subjetiva en la cooperación y la mutua dependencia de la identidad.

En el marco hegeliano de Honneth, la identidad ideológica del neoliberalismo contrasta con la identidad afirmada por el reconocimiento. En el neoliberalismo, se ha definido que el individuo es responsable de su propia libertad, es decir, es más libre en tanto es menos dependiente. Esto lleva a los sujetos a reificarse, vale decir, vivir en el olvido de sus vínculos de

interdependencia intersubjetiva. De este modo, se forman las patologías de la sociedad neoliberal. Por un lado, sujetos cada vez más aislados que padecen su soledad mientras reproducen una imagen de libertad vacía y superficial. Acompaña a este aislamiento la disciplina de la producción autoimpuesta como medio legitimado para realizar la libertad de consumo en el mercado. Y a todo esto se suma, finalmente, la legitimación de la desarticulación de las instituciones basadas en la solidaridad, desapareciendo así los medios que ayudarían a superar las patologías sociales.

Así pues, la identidad ideológica del neoliberalismo proyecta el ideal de libertad del individuo atomizado que se opone a los propósitos socialmente construidos o intereses comunes. El reconocimiento de los sujetos en este ideal de individuo vacía a la libertad de sus interdependencias y le impide objetivarse efectivamente. De ahí que sea una libertad indeterminada o insuficiente que se sostiene en el olvido de su carácter intersubjetivo.

Conclusiones

A partir del planteamiento del reconocimiento en Axel Honneth, hemos visto cómo el sentido hegeliano de la identidad implica un ideal normativo. El ideal de *estar uno mismo en el otro* lleva a la actualización de la identidad a través de la tensión y el conflicto con el otro. En este sentido, la identidad no es estática ni tampoco funcional a las determinaciones institucionales: más bien, se transforma constantemente por el agravio moral. Por eso, para la identidad, el ideal normativo de estar uno mismo en el otro implica el momento de la afirmación subjetiva y el momento de la determinación objetiva. Es decir, implica, por un lado, la afirmación del deseo del sujeto y, por otro lado, la limitación y determinación de este por respeto al otro.

Desde el marco del reconocimiento, hemos sostenido que

la identidad como medio de reproducción ideológica es una patología social. La identidad ideológica permite la reproducción del orden capitalista neoliberal, pero, a su vez, genera una serie de malestares e indeterminaciones derivadas de asumir un ideal de libertad vacío de vínculos. Para la identidad ideológica neoliberal, la libertad consiste en ser un individuo autosuficiente, por lo que legitima la desarticulación de las instituciones que sostienen las interdependencias solidarias. En consecuencia, la identidad ideológica busca afirmar el deseo subjetivo; sin embargo, al no poder determinarse en la estructura institucional, carece de objetividad. Esto es un reconocimiento vacío, limitado o falso de la identidad.

Bibliografía

Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1976.

Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Valencia: Ediciones Cátedra, 1997.

Deranty, Jean-Philippe, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, New York: Brill Publishers, 2009.

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1995.

Honneth, Axel, "From desire to recognition: Hegel's account of human sociality", en: D. Moyar & M. Quante (eds.), *Hegel's* Phenomenology of Spirit. *A Critical guide*, London: Cambridge University Press, 2008, pp. 76-90.

Honneth, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad*

democrática. Buenos Aires: Katz Editores, 2012.

Macherey, Pierre, “Judith Butler and the Althusserian theory of subjection”, *Décalages*, *1*(2), 2014.

---

1. Grupo Hegel – Pontificia Universidad Católica del Perú / UNIFÉ. ↵
2. Cf. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1976. ↵
3. *Ídem*. ↵
4. Cf. Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Valencia: Ediciones Cátedra, 1997. ↵
5. Cf. Pierre Macherey, “Judith Butler and the althusserian theory of subjection”, *Décalages*, *1*(2), 2014. ↵
6. J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, *op. cit.*, p. 131. ↵
7. Cf. Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, New York: Brill Publishers, 2009, p. 188. ↵
8. Cf. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1995. ↵
9. Cf. Axel Honneth, “From desire to recognition: Hegel's account of human sociality”, en Dean Moyar & Michael Quante (eds.), *Hegel's* Phenomenology of Spirit. *A Critical guide*, London: Cambridge University Press, 2008, p. 76. ↵
10. *Ibid*., pp. 76-77. ↵
11. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 111. ↵
12. *Ibid*., p. 112. ↵
13. Cf. A. Honneth, “From desire to recognition”, *op. cit.* ↵
14. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 112. ↵
15. A. Honneth, “From desire to recognition”, *op. cit.*, pp. 89-90. Traducción propia. ↵
16. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999, p. 77. ↵
17. *Ibid*., p. 87. ↵
18. *Ibid*., p. 106, § 29. ↵
19. Cf. A. Honneth, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz Editores, 2014, pp. 24-25. ↵

El espíritu en América Latina

Apuntes sobre el Estado, la historia y las luchas populares por el reconocimiento

Sebastián León[1]

1. La historia hegeliana de la libertad y sus límites eurocéntricos

A diferencia de autores como Herder, Nietzsche o los posmodernos contemporáneos, Hegel se distingue por considerar que la historia tiene una estructura que puede ser aprehendida racionalmente. Esto es, en lugar de concebirla como un ámbito de pura contingencia o una mera sucesión de hechos aleatorios e inconexos, la apuesta filosófica de Hegel es que podemos hallar un cierto sentido o tendencia racional en la historia, algo que nos permita (aunque sea retrospectivamente) juzgar y evaluar nuestro presente, y dar cuenta de alguna medida de progreso histórico[2]. Este movimiento racional de la historia sería el progresivo descubrimiento por parte de los seres humanos, como consecuencia de los acontecimientos históricos, de su propia condición como individuos libres[3]. Hegel llama "eticidad" (*Sittlichkeit*) o "espíritu objetivo" (*objektiver Geist*) a la concretización, ética e institucional, de esta libertad[4].

Para Hegel, la modernidad implica un afianzamiento en la conciencia de la idea de la libertad, que va necesariamente de la mano de las instituciones concretas que se desarrollaron en

este período de la historia; estas son, por decirlo así, el correlato o aspecto objetivo de esta idea, la condición objetiva de que los individuos puedan experimentarse a sí mismos en tanto libres, lo cual, no obstante, es el producto histórico de sus propias acciones[5]. Así pues, para Hegel, sin la familia nuclear, la sociedad civil y el Estado nación –instituciones que fueron resultado del proceso histórico moderno–, la libertad individual, tal y como la concibe en su tiempo, sería poco más que una ensoñación o una mera abstracción del intelecto; es por esa razón que afirma que la eticidad es la libertad que "ha devenido mundo existente"[6]. En el ámbito de la eticidad, el Estado tiene un lugar protagónico, por tratarse de aquella instancia de este que si bien, al igual que las demás, es parte del mundo social, es al mismo tiempo su sostén y garante dentro de un territorio determinado; se trata efectivamente de una parte de la comunidad y, sin embargo, ningún nexo comunitario o social real es posible por fuera de él. Si Hegel elogia el Estado moderno y señala que en él "la libertad alcanza su derecho supremo", esto no se debe a una idolatría del Estado en su carácter fáctico o contingente ni a un desconocimiento de los procesos históricos contradictorios y a menudo cruentos que llevaron a su formación, sino a su comprensión de esta institución como el lugar fundamental donde los intereses particulares de los diversos individuos y corporaciones enfrentados en la sociedad civil pueden llegar a adquirir el carácter de lo universal, transformándose en intereses generales de todos los miembros de la comunidad (Hegel, 1999, pp. 379-381). Es sobre todo en el Estado, considera Hegel, donde lo meramente contingente adquiere la forma de lo racional y necesario, esto es, de normas que pueden ser reconocidas por los distintos miembros de la comunidad como la condición para la realización de sus intereses particulares, y que por tanto pueden entenderse como fines compartidos, de carácter vinculante. Álvaro García Linera interpreta esto como la doble

capacidad que tiene el Estado de cohesionar socialmente y de construir el ámbito de lo común, de establecer las fronteras ante las cuales los individuos y corporaciones tienen la obligación de volverse comunidad integral, si es que ha de preservarse el bienestar colectivo[7]. Sería a esto a lo que se refiere Hegel cuando afirma que individualidad y universalidad solo acaban de realizarse y "alcanzar su derecho" en tanto que todos los miembros de la comunidad se reconocen, al mismo tiempo, como "personas privadas y personas sustanciales"[8]; en el Estado moderno esta interdependencia se torna explícita y deviene fundamento[9], y es en ese sentido en que su surgimiento puede verse como un triunfo de la libertad y la racionalidad (esto es, como progreso).

Y, sin embargo, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel deja claro que, si bien se trata de un acontecimiento de valor universal para la humanidad, este es un progreso que por necesidad arriba al continente europeo antes que a ninguna otra región del mundo. Sí, los protagonistas de la historia universal son la pluralidad de los Estados humanos, pero la forma más acabada del Estado, que garantiza la forma más acabada de la libertad individual, se halla en Europa. A su juicio, esto implica que la Europa moderna se halla en un grado superior del desarrollo del espíritu respecto a los demás pueblos del orbe, rezagados respecto a la libertad encarnada por aquella[10], y que, por tal razón, en el momento histórico de la modernidad, las voluntades particulares de estos "no tienen derecho" frente al pueblo que es "el dominador del mundo"[11]. Por supuesto, Hegel no piensa que esta superioridad europea sea una cuestión innata o "natural", opinión propia de un racismo biologizante que comenzará a cobrar mayor vigencia en Europa en las décadas posteriores a su muerte; por el contrario, su posición es que las instituciones de la modernidad europea posibilitan una mayor distancia frente a la necesidad natural a la que el ser

humano está sometido en las etapas más cercanas a su “infancia”[12]. De ahí que no niegue la posibilidad de un futuro en el que los demás pueblos de la Tierra puedan gozar de este grado más elevado del desarrollo del espíritu; no obstante, dicha posibilidad pasaría necesariamente por la europeización de estos pueblos “sin historia”, más cercanos a la naturaleza que al espíritu, bajo la tutela de los pueblos europeos, “misioneros de la civilización en todo el mundo”[13]. Esta visión es perfectamente compatible con su fría admisión en los *Principios de la filosofía del derecho* de que ante las contradicciones de la sociedad civil, que generan una masa de individuos que no logran satisfacer sus necesidades en el sistema de las necesidades, el Estado moderno echa mano del recurso a la colonización sistemática de nuevos territorios (sin mayores contemplaciones sobre el destino de las poblaciones originarias, como si sus territorios fueran un espacio libre a disposición de la voluntad de los Estados y colonos europeos)[14]. Es esta la forma que asume el eurocentrismo[15] de Hegel, ya aparte de la variedad de opiniones ignominiosas arrojadas contra los pueblos no europeos, en particular en lo que respecta a los africanos subsaharianos y los indígenas de América. Dichos posicionamientos le han valido a este gran pensador, tan lúcido respecto de otras cuestiones, duras críticas desde el campo del anticolonialismo y otras tradiciones críticas (muchas de ellas deudoras de su pensamiento).

2. La falacia desarrollista y el Estado aparente

Enrique Dussel halla en esta dimensión del pensamiento de Hegel la forma fundamental de lo que llama “la falacia desarrollista”[16], que determinará el pensamiento de numerosos pensadores políticos. Salvando las distancias con Hegel en otros aspectos, teóricos políticos liberales como Rupert Emerson o John Plamenatz habrían encontrado en el colonialismo europeo una suerte de “argucia de la razón” que,

tras el proceso de descolonización durante el siglo XX, habría hecho posible la expansión del Estado nación moderno entre los pueblos no europeos, creando las condiciones para un verdadero encuentro de los diversos Estados particulares en tanto iguales en la arena de la historia universal. No obstante, para estos mismos autores, se pueden observar “deficiencias institucionales y sociológicas” en las sociedades poscoloniales, que a larga se traducirían en su poca preparación para construir Estados modernos funcionales[17]. En consecuencia, consideran que los Estados no europeos no están a la altura de las posibilidades indirectamente aperturadas por la colonización, y estos acabarían siendo poco más que malas imitaciones o desviaciones de los Estados racionales de Occidente[18]. Si bien este tipo de postura no es necesariamente la de Hegel (que no vivió el proceso de la descolonización), podemos estar de acuerdo con Dussel en que el fundamento filosófico de esta clase de argumentación se halla en la mentada falacia desarrollista, que terminaría por legitimar la idea de la superioridad cultural (si no racial) de las sociedades occidentales. Pero, por ahora, volvamos a la reflexión sobre el Estado.

Ya Marx y Engels cuestionaban la manera en que Hegel entendía el Estado. Pese a sus esperanzas sobre una eventual disolución del Estado, Marx y Engels no negaban la capacidad del Estado de producir lo universal: normas, bienes y recursos colectivos, contrapuestos a los que se consideran meramente particulares y que se tornan en la condición para la realización de estos últimos (de hecho, se puede ver a lo largo de su obra que es probable que Marx y Engels no creyeran tanto en una abolición del Estado en general como de “el Estado en su sentido político contemporáneo”, como se puede ver en las notas de Marx sobre *Estatismo y anarquía* de Bakunin)[19]. Y, sin embargo, para los autores del *Manifiesto del Partido Comunista*, la propiedad privada capitalista garantizaría un

monopolio sobre la determinación de lo universal que serviría fundamentalmente a los intereses de una clase particular antes que a los de toda la nación. Ciertamente, el Estado crea normas universales, representa universalmente (es decir, a toda la comunidad), pero no lo hace beneficiando a todos por igual. El Estado encarna la situación paradójica de un monopolio de lo universal: se trata de un equilibrio precario, en el que es un grupo particular el que determina lo universal, pero el funcionamiento normal de la sociedad exige que el Estado no abandone su lugar como representante de todos los individuos y grupos por igual[20]. Es precisamente a esto a lo que se refería Gramsci cuando hablaba de hegemonía: no es solo la coerción lo que permite al Estado mantener la sociedad funcionando, sino que, en las sociedades modernas, el dominio del Estado sobre la población exige legitimidad[21]. El Estado se presentaría como una "comunidad ilusoria" o "invertida", en la que se brinda una idea de lo universal o lo común, en la que se representa a todos los miembros de la comunidad, pero donde, no obstante, lo universal o lo común coincide con el interés privado de un grupo antes que con el interés de todos[22].

En este punto podemos identificar una diferencia fundamental en lo que respecta a sociedades como las latinoamericanas, particularmente en el caso de las andinas, como Bolivia o el Perú. Según los bolivianos René Zavaleta y Álvaro García Linera, podemos afirmar que históricamente el Estado en esta región ha renunciado a esta pretensión de representar universalmente. En estos contextos, el Estado adquiere un carácter excluyente particular: en primer lugar, en tanto que sirve como un muro de contención para mantener a raya a la población andina y rural; el proceso de formación histórica del Estado en estos territorios se da de espaldas a, o directamente en contra de, este grupo mayoritario, al cual se rehúsa a incorporar de manera plena dentro de la nación[23].

En el caso del Perú, incluso después de la reforma agraria de Velasco y la adquisición definitiva del sufragio universal en 1980, hemos podido ver esta actitud del Estado, más recientemente durante el conflicto armado interno y en las actitudes represivas de todos los gobiernos del llamado período democrático, entre el 2000 y el 2020, así como en el presente contexto de protestas que vienen sacudiendo nuestro país desde que el presidente Pedro Castillo fuera depuesto el 7 de diciembre del año pasado, con la criminalización de la protesta rural y los intentos de deslegitimar el voto de estas comunidades en los comicios del 2021. Hablamos de una acción deliberada del Estado para crear un *apartheid* social y cultural[24].

En segundo lugar, se puede apreciar este carácter excluyente de este tipo de Estado desde el punto de vista territorial: hablamos constantemente de una "ausencia" del Estado, de una centralización en la que el poder político se concentra en unas pocas regiones, de espaldas al resto del país. García Linera habla de cómo tras la pérdida del Arce, durante la Guerra del Pacífico, los soldados bolivianos tardaron un año entero en llegar desde La Paz[25]. En el caso del Perú, el despotismo de los gamonales durante buena parte del siglo XX y la "ausencia" del Estado durante los primeros años del conflicto armado interno nos permiten ver una situación semejante en nuestro país. Por supuesto, hablar de una ausencia es impreciso: el Estado está presente en todos estos casos. La cuestión es de qué manera se hace presente.

En tercer lugar, se excluye ya no solo a la población indígena y rural, sino su lógica civilizatoria particular. El mundo rural en el Perú no sería únicamente una identidad cultural, unas lenguas o un color de piel: se trataría precisamente de un *mundo*, de formas concretas de organizar la producción y la propiedad, la política, la administración de justicia, de generar conocimiento y consentimiento. Esta lógica

concreta de las comunidades rurales, muy distinta de la lógica civilizatoria de la sociedad civil occidental, urbana y liberal, también es rechazada por el Estado, se le priva de reconocimiento institucional. No se le ve simplemente como una lógica civilizatoria distinta: se trataría, en la línea de la falacia desarrollista, de una tara premoderna o, siguiendo a Emerson y Plamenatz, sería la causa de las mentadas "deficiencias institucionales y sociológicas" que nos privan de un Estado moderno a la manera de Europa[26].

A este tipo de Estado, que ha renunciado a la idea de lo universal y funciona como un muro de contención frente a un sector mayoritario de la población, Zavaleta y García Linera le dan el nombre de "Estado aparente".

No deseo extenderme demasiado sobre las causas históricas del Estado aparente, o sobre el complejo entrelazamiento de las problemáticas de raza y clase (esto es, de colonialismo y capitalismo) que lo define[27]. No obstante, en este punto es imperativo desmentir los presupuestos de la falacia desarrollista, según los cuales el fracaso del Estado moderno en el mundo poscolonial se debería a una "inmadurez" de dichas sociedades o a una incompatibilidad intrínseca entre la cultura local y las instituciones de la modernidad. Es necesario partir de la admisión de Hegel de que son los propios Estados europeos los que, en su necesidad de lidiar con las contradicciones inmanentes de la sociedad civil, inician un proceso de colonización en los territorios no europeos. Contrariamente a la idea de que esta relación exporta el grado más alto de civilización a dichos territorios, lo que se inaugura es una relación de explotación y coerción, basada en la dependencia económica y moral de las colonias (hoy excolonias) de las potencias europeas[28]. José Carlos Mariátegui ya hablaba de una identificación entre los intereses de las élites criollas y los de las élites europeas[29]; históricamente, la mirada criolla ha buscado en la experiencia

de las sociedades europeas y angloamericanas su modelo, rechazando el mundo rural andino y su necia resistencia a una idea de desarrollo que pretende disolver sus comunidades, mercantilizar su identidad y reducir sus territorios a reservorios de materia prima y recursos naturales (así como depósitos de deshechos). Más preciso que hablar de un subdesarrollo en el caso de América Latina (que presupone la idea de fases atrasadas y avanzadas dentro de una única secuencia de desarrollo histórico) es lo que el economista André Gunder Frank llamaba "desarrollo del subdesarrollo": un desarrollo moderno específico de estas regiones, avalado por un Estado dependiente que asume como suyos los intereses del capital extranjero antes que una verdadera vocación universal[30]. La raíz del Estado aparente yacería en esta identificación de las clases dominantes con lo occidental entendido como lo "moderno", dando la espalda a aquellos grupos identificados con lo "premoderno". Así, la propia idea de que el espíritu no ha llegado a América se convierte en el obstáculo principal para la concretización del ideal hegeliano de la comunidad ética (*sittlichen Gemeinwesen*) y la realización de la libertad en esta región.

3. Plurinacionalidad y universalismo no eurocéntrico

Y, sin embargo, hay un punto fundamental en el que García Linera todavía le da la razón a Hegel: y es que, a su juicio, sigue siendo el Estado, con todos sus problemas, la instancia social fundamental para la producción de lo universal en una sociedad[31]. Para el autor boliviano, en lo que respecta a la región andina, si el Estado debe dejar de ser un Estado aparente y consolidarse como un Estado soberano, que aspire a un verdadero horizonte de universalidad, el primer paso sería la consolidación de lo que llama el Estado plurinacional: las mayorías que el Estado ha buscado contener deben ingresar al Estado, deben *convertirse en el Estado*[32]. No solo como

representantes elegidos mediante la lógica individualista de la democracia liberal: las lógicas de la comunidad rural, sus formas de democracia asamblearia y directa, de pensar la autoridad y la propiedad desde lo comunitario, de fiscalizar colectivamente, todo ello debe reconocerse institucionalmente, debe hacerse parte del Estado. Considero que este diagnóstico es válido para el caso del Perú: según mi opinión, esta ha sido la aspiración de las mayorías en el proceso electoral del 2021 y a esto responde el reclamo popular de una Asamblea Constituyente en nuestro país.

Nada de esto implica un rechazo de la lógica occidental, liberal, individualista y urbana que innegablemente existe en nuestros territorios, ni una inconmensurabilidad respecto a ella, como si no se tratara de lógicas que comparten diversos vasos comunicantes. Se trata, más bien, de reconocer que en países como el nuestro existen y se imbrican más de una lógica civilizatoria, otorgándole a nuestra sociedad su composición específicamente plural. La consolidación de un Estado plurinacional sería una victoria democrática histórica, un reconocimiento a una resistencia anticolonial que los pueblos indígenas y las comunidades rurales mantienen viva desde los tiempos de Vilcabamba. No implicaría por sí sola, por supuesto, la superación del *impasse* detectado por Marx y Engels: el de un Estado que tiene el *potencial* de producir lo universal, pero que es simultáneamente un monopolio sobre este. Los padres del marxismo consideraban que este potencial del Estado solo podría realizarse aboliendo la división de clases que subyacía a la sociedad civil, y que era producto de la propiedad privada de los medios de producción (es decir, su realización exigiría la disolución del Estado "en su sentido político contemporáneo"). García Linera, marxista heterodoxo, halla en el Estado plurinacional, en su introducción de las lógicas civilizatorias del mundo

indígena y rural, de sus modos particulares de organizar la política, la propiedad y la producción material de manera colectiva, la posibilidad de una progresiva imbricación material entre la realización de los intereses privados y los intereses generales de toda la sociedad, y una posible superación de las contradicciones de la sociedad civil[33]. Esta presentación no es lugar para debatir sobre esas esperanzas. Pero si la brecha entre la comunidad ilusoria y la comunidad real (entre el Estado como monopolio de lo universal y la comunidad política integral) debe acortarse, si en la arena de la historia universal nuestros Estados deben aparecer como Estados soberanos, capaces de determinar las condiciones particulares de su desarrollo, y en relaciones de reconocimiento recíproco y no ya de dominación, explotación y dependencia frente a los Estados occidentales, el paso del Estado aparente al Estado plurinacional se convierte en un paso necesario.

Finalmente, se hace necesario repensar la concepción hegeliana de la historia universal, si bien no necesariamente abandonarla del todo. En su conocido ensayo “Hegel y Haití”[34], Susan Buck-Morss plantea una reinterpretación en clave benjaminiana de este concepto. Su apuesta es mostrar la manera en que la lucha de los revolucionarios haitianos por emanciparse de sus opresores europeos no solo cambió las condiciones de vida en esta nación particular, sino que a su vez habría tenido un profundo impacto en la Europa moderna y la manera en que pensadores y políticos ilustrados (entre ellos el propio Hegel, al menos durante el período que corresponde a la elaboración de la *Fenomenología del espíritu*) concibieron la idea de la libertad y el universalismo[35]. Puede afirmarse que, en un momento clave de la historia, el movimiento de la autoconciencia del espíritu no fue de Europa al resto del mundo, sino del “resto del mundo” (un grupo de esclavos africanos en una pequeña isla del Caribe) hacia Europa. La

independencia de Haití también tendría un profundo impacto en el proceso que eventualmente desencadenaría la guerra civil en los Estados Unidos y que terminaría por dar un golpe mortal al sistema esclavista (cuya defunción reestructuraría las relaciones sociales y económicas alrededor del mundo). Si bien la historia oficial ("la historia de los vencedores", que perpetúa la falacia desarrollista) habría hecho de esta revolución un evento menor (en el mejor de los casos, un pie de página a la Revolución francesa), Buck-Morss estaría convencida de que la Revolución haitiana, al encarnar por un momento el significado concreto de la libertad y sobrepasar los límites de las constelaciones políticas y filosóficas de su tiempo, podría valorarse como un momento en la realización del espíritu absoluto. De ahí la importancia de sacar del olvido este fragmento de la historia del desarrollo de la conciencia de la libertad, y de rescatar la idea de una historia universal de los usos y abusos que ha hecho de ella la dominación europea[36]. ¿No podríamos nosotros pensar la larga historia de resistencia anticolonial de los pueblos indígenas y comuneros en la región andina como otros momentos en el desarrollo de la conciencia de la libertad? Por ejemplo, tal como Buck-Morss y otros han desenterrado la Revolución haitiana, Juan Velasco Alvarado desenterró la rebelión de Túpac Amaru II, mostrándola como un hito que problematizaba la narrativa (compartida por Hegel en sus *Lecciones de la filosofía de la historia universal*) que afirmaba que la lucha por la libertad había nacido de la iniciativa de los caudillos criollos y que retrataba a los indígenas como una población largamente pasiva[37]. Así, la lucha por romper el Estado aparente y abrir la posibilidad de un Estado que realice las aspiraciones universales de la modernidad no sería consecuencia de un legado europeo, sino parte de un proceso multilateral, en el que siglos de resistencia indígena y campesina (antes y después de 1821) han dejado su marca y pueden reavivar todavía, en América Latina y en

cualquier otra parte del mundo, la lucha por la realización de la libertad.

Bibliografía

Brandom, Robert, *Reason in Philosophy,* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Buck-Morss, Susan. "Hegel y Haití". En Buck-Morss, S., *Hegel, Haití y la Historia Universal,* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Césaire, Aimé, "Discurso sobre el colonialismo", en *Guaraguao*, verano 2005, año 9, n.° 20, *La negritud en América Latina*, 2005, pp. 157-193.

Chibber, Vivek, *Postcolonial Theory, and the Specter of Capitalism,* Londres: Verso Books, 2013.

Dussel, Enrique, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito del a modernidad,* La Paz: Plural Editores, 1992.

Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico,* Buenos Aires: Editorial Agora, 2001.

García Linera, Andrés, "Del Estado aparente al Estado integral", en *Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de entrevistas, artículos y conferencias (2010-2021)*, Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2022, pp. 413-429.

Getachew, Adom, *Worldmaking After Empire: The Rise and Fall of Self-Determination*, Oxford: Princeton University Press, 2019.

Gunder Frank, A., "El desarrollo del subdesarrollo", en *El nuevo rostro del capitalismo, Monthly Review Selecciones en castellano*, n.° 4, 2005 [1966], pp. 144-157.

Habermas, J., (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* Madrid: Cátedra.

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Hegel, G. W. F. *Lecciones de la filosofía de la historia universal*, edición digital: Epub libre, 2016.

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho*

natural y ciencia política, Barcelona: Edhasa, 1999.

Katz, Claudio, *La teoría de la dependencia: Cincuenta años después,* Buenos Aires: Batalla de ideas, 2018.

Losurdo, Domenico, *La lucha de clases: Una historia filosófica y política,* Madrid: El Viejo Topo, 2013.

Mariátegui, José Carlos, "Nacionalismo y vanguardia", en: *Peruanicemos al Perú*, Lima: Mundial, 1925, pp. 72-79.

Marx, Karl, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Marx, Karl, "Konspekt von Bakunins Buch 'Staatslichkeit und Anarchie'", en *Karl Marx – Friedrich Engels Werke, Band 18,* Berlín: Dietz Verlag, 1962, pp. 597-646.

Mitrovic, Mijail y Sebastián León, "Raza y clase en el materialismo histórico: notas sobre América Latina", *Pacha: Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, vol. 3, n.° 7, 2022.

Pinkard, Terry, *Does history make sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice,* Cambridge: Harvard University Press, 2017.

Walker, Charles F., *The Tupac Amaru Rebellion*, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

---

1. Pontificia Universidad Católica del Perú.↵
2. Esta apuesta filosófica ha valido a Hegel algunas de sus más duras críticas, en particular la idea de que su concepción de la historia como "progreso de la razón" implicaría un determinismo. Este debate no está zanjado, pero muchos autores contemporáneos han hecho críticas convincentes de esta interpretación. Para ver algunas interpretaciones no deterministas de la concepción hegeliana de la historia, véase Terry Pinkard, *¿Does history makes sense?: Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 2017 y Robert Brandom, "History, Reason, and Reality", en: *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, pp. 78-108.↵
3. Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 81.↵
4. Cf. *ibid.*, pp. 134, 138-19.↵
5. CF. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa, pp. 265-267.↵
6. *Ibid.*, p. 265.↵
7. Álvaro García Linera, "Del Estado aparente al Estado integral", en: *Para*

lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de entrevistas, artículos y conferencias (2010-2021), Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2022, pp. 414-416.

8. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 385.
9. *Ibid*, p. 275; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, pp. 143-144.
10. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 155.
11. *Ibid.*, p. 570.
12. El término utilizado por Hegel es *Unreife* ('inmadurez'). Cf. *ibid.*, p. 242-245.
13. *Ídem.*
14. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, pp. 362-363.
15. Véase el capítulo 1, dedicado al eurocentrismo, de Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural Editores, 1992.
16. *Ibid.*, pp. 13-16.
17. Cf. Adom Getachew, *Worldmaking After Empire: The Rise and Fall of Self-Determination*, Oxford: Princeton University Press, 2019, pp. 15 y 26.
18. Vivek Chibber señala como una gran ironía el que algunos autores de la llamada tradición poscolonial planteen argumentos similares sobre la inadecuación de la cultura no europea al Estado, aunque con la finalidad de criticar la decisión de los líderes anticoloniales de haber buscado desarrollar un Estado moderno en sus países. Véase *Postcolonial Theory and the Spectre of Capitalism*, Londres: Verso Books, 2013, pp. 152-177 y 261-263.
19. Cf. Karl Marx, "Konspekt von Bakunins Buch 'Staatslichkeit und Anarchie'", en: *Karl Marx – Friedrich Engels Werke: Band 18*, Berlín: Dietz Verlag, 1962, pp. 597-646. Sobre el potencial del Estado para crear lo universal (o para crear una universalidad ilusoria), véase la tercera sección de Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Buenos Aires: Editorial Ágora, 2001, pp. 46-62.
20. Cf. Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 65.
21. Véase Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid: Cátedra, 1999, pp. 164-171.
22. Cf. K. Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, *op. cit.*, p. 83.
23. Cf. A. García Linera, "Del Estado aparente al Estado integral", *op. cit.*, p. 422.
24. *Ibid.*, pp. 422-423.
25. *Ibid.*, pp. 423-424.
26. *Ibid.*, pp. 424-425.
27. Para un mayor desarrollo sobre este punto, véase Mijail Mitrovic y Sebastián León, "Raza y clase en el materialismo histórico: notas sobre América Latina", en *Pacha: Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, *3*(7), 2022.
28. Cf. Aime Césaire, "Discurso sobre el colonialismo", *Guaraguao*, *9*(20); *La negritud en América Latina*, 2005, pp. 157-193 y Claudio Katz, *La teoría de la dependencia: Cincuenta años después,* Buenos Aires: Batalla de ideas, 2018. El filósofo italiano Domenico Losurdo sugiere que puede entenderse esta relación como una expresión de la lucha de clases, en muchos sentidos análoga a la dinámica de explotación y coerción que Marx y Engels identifican en las relaciones entre propietarios y productores. Cf. Domenico Losurdo, *La lucha de clases: una historia política y filosófica*, Madrid: El Viejo Topo, 2014, pp. 15-68.
29. Cf., por ejemplo, José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardia", en: *Peruanicemos al Perú*, Lima: Mundial, 1925, pp. 72-79.
30. Cf. Gunder Frank, "El desarrollo del subdesarrollo", en: *El nuevo rostro del*

capitalismo. Monthly Review selecciones en castellano, *4*, 2005[1966], pp. 144-157.

31. A. García Linera, "Del Estado aparente al Estado integral", *op. cit.*, pp. 414 y 421-422.
32. *Ibid.*, pp. 426-427.
33. *Ibid.*, pp. 427-428.
34. Cf. Susan Buck-Morss, "Hegel y Haití", en: *Hegel, Haití y la Historia Universal*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 32-61.
35. Saint-Domingue, no lo olvidemos, fue uno de los principales centros de la economía global durante este período.
36. Cf. Susan Buck-Morss, "Hegel y Haití", *op. cit.*, pp. 60-61.
37. En su libro sobre la rebelión de Túpac Amaru, Charles Walker señala cómo en un primer momento el movimiento indígena dirigido por José Gabriel Condorcanqui y Micaela Bastidas había hecho suyo un discurso universalista, proclamando la emancipación de esclavos africanos y afroperuanos, y llamando a toda la gente de ascendencia española "amigos del pueblo del Perú" a unirse a la lucha contra los abusos de los europeos. Un número de criollos, mestizos y esclavos habrían llegado a unirse; la lucha de este movimiento habría encarnado, de esta manera, un potencial universal más allá de la particularidad indígena (contrariamente a la idea de Hegel, presentada en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de que en las colonias solo los criollos tendrían el potencial universal de luchar por la libertad). Cf. Charles Walker, *The Tupac Amaru Rebellion*, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, pp. 64-66.

Hegel y el momento ético de la pandemia

Erich Daniel Luna[1]

1. El momento ético de la guerra: una interpretación

Lo primero que debe mencionarse es que la interpretación del momento ético de la guerra que propongo se opone a las que atribuyen a Hegel un militarismo prusiano nacionalista que glorifica la guerra, y donde el individuo vale poco o nada (el caso más influyente quizá sea el de Karl Popper)[2]. Con ese fin, en esta primera parte comentaré brevemente los parágrafos 323 y 324 de la *Filosofía del derecho*, con vistas a reconstruir una conceptualización plausible y heurísticamente productiva.

En dichos parágrafos del libro, Hegel parte de reconocer cómo es que el hecho de tener un sistema de Estados, marcado por contingencias externas y la siempre posibilidad de la guerra, puede constituir "su *propio* y más elevado momento [del Estado moderno], su infinitud real, como idealidad de todo lo finito contenido en él"[3]. Esto último es entendido como "el aspecto por el cual la sustancia, en cuanto poder absoluto frente a todo lo individual y particular, frente a la vida, la propiedad y sus derechos, y frente a los demás círculos, eleva la nulidad de estos a la existencia y a la conciencia"[4]. Quisiera sugerir aquí, provisionalmente, que la "idealidad" de la que habla Hegel puede entenderse como su holismo ontológico social[5], en el sentido de cómo los componentes individuales o particulares no son en realidad radicalmente independientes o

autosubsistentes. Hegel quiere enfatizar en este punto lo que sucede cuando la seguridad y la supervivencia del Estado se encuentran en juego (ese es su “momento más elevado”). En este contexto, los elementos de la vida cotidiana que se dan por sentado devienen una “nulidad”. Lo que esto significa es que los individuos libres e iguales de la sociedad civil, con sus derechos, intereses particulares y propiedad privada, aspectos esenciales de la realización hegeliana de la libertad[6], no son justamente autosubsistentes, independientes o “absolutos”.

En el siguiente parágrafo, Hegel pasa a la idea nuclear del momento ético de la guerra. La experiencia de la guerra (la “determinación”) es la que pone los intereses y derechos de los individuos como un “momento que desaparece” (lo que se relaciona con la idea de “nulidad” que acabamos de comentar líneas más arriba). Con estas expresiones, Hegel muestra cómo la particularidad del individuo de la sociedad civil es algo “contingente y mutable”. Lo que se revela como “necesario” es el “deber sustancial del individuo” para defender “la independencia y soberanía” del Estado[7]. Y este deber emerge incluso “con el peligro y el sacrificio de su propiedad y de su vida, de su opinión y de todo aquello que está naturalmente comprendido en el ámbito de la vida”[8]. ¿Cómo entender estas expresiones de una manera consistente con el compromiso normativo con la libertad que anima la filosofía de Hegel? Una primera capa interpretativa es bastante obvia: si el Estado está en guerra, si su independencia y su soberanía se encuentran en riesgo, entonces nosotros, como miembros del Estado, como ciudadanos, tenemos un deber de protegerlo, incluso si ello termina demandando el sacrificio de nuestra vida y propiedad. Pero este compromiso normativo implica para Hegel que *el Estado moderno no puede ser reducido a la sociedad civil*. Durante la guerra, el punto de vista del individuo libre y privado que busca satisfacer sus necesidades (o su felicidad y bienestar individual) termina siendo un “cálculo equivocado”, porque no

podemos pensar que el único objetivo del Estado es la protección de individuos, si es que tenemos que sacrificarnos nosotros y nuestra propiedad. Es en el reconocer que “esa seguridad no puede alcanzarse con el sacrificio de aquello que debe ser *asegurado*”[9] donde reside el momento ético de la guerra.

Es la creciente –digamos– “inseguridad ontológica” la que obliga a los miembros del Estado a sacrificarse por su supervivencia. La razón tiene que ver con la supervivencia del Estado en su “individualidad” y “substancialidad”, lo que apunta a la importancia del Estado para realizar la eticidad de la comunidad, de la que el *individuo* es un miembro. La eticidad es entendida como un logro “espiritual” colectivo de normas, instituciones y prácticas compartidas que expresan una forma de vida moderna[10], la cual implica la actualización de una vida libre y racional para los individuos[11].

Hegel luego continúa el parágrafo diciendo que la guerra “no debe considerarse como un mal absoluto ni como una mera contingencia exterior que tiene su razón –también contingente– en cualquier cosa, en las pasiones de los poderosos o de los pueblos, en las injusticias, y, en general, en lo que no debe ser”[12]. Ahora bien, en lugar de pensar que Hegel glorifica la guerra con estas expresiones, porque la guerra no es un “mal absoluto” (con lo que sería un mal relativo, con un correlativo bien relativo), me parece que la tesis principal aquí es que lo que causa la guerra no puede ser abolido o trascendido. Lo que Hegel dice es que la guerra no pasa simplemente por alguna “pasión” o “injusticia” que podríamos, en principio, abolir (por ejemplo, educando individuos, reformando Estados). Tampoco la guerra es un “mal absoluto” en el sentido de estar fundado en una visión pesimista de la naturaleza humana. Hegel, en cambio, defiende aquí una tesis ontológica mucho más fuerte: “Por lo que respecta a la naturaleza de lo contingente, hay que señalar que lo contingente se encuentra con lo contingente y

que en este destino radica precisamente la necesidad"[13], algo que es posible reconocer desde el punto de vista filosófico.

Hegel parece sugerir que la guerra es necesaria, porque uno no puede erradicar su posibilidad (la paz perpetua kantiana es imposible debido a cómo es la realidad). No puedo entrar en detalles sobre esta necesidad de la contingencia desarrollada en la lógica hegeliana ("el concepto de lo finito") [14], pero lo importante de este supuesto del argumento es que se conecta con la cuestión de la guerra donde "[e]sta necesidad tiene por una parte la figura del poder natural; según ella todo lo finito es mutable y perecedero"[15]. En el contexto de lo finito, tenemos lo "mutable" y "perecedero"; pero los Estados, además, no son entidades naturales, son "mutables" y "perecederas" en relación con su "esencia ética". La muerte del Estado es algo "espiritual", pues es parte de una ontología social[16]. Que los Estados sean creaciones humanas permite a Hegel decir que la "necesidad" es "convertida en una obra de libertad y elevada a un nivel ético"[17]. La guerra, finalmente, es "el momento en que la idealidad de *lo particular adquiere su derecho* y deviene realidad"[18]. Esta idealidad, de nuevo, es el reconocimiento del todo social, del cual lo individual y particular es parte.

Finalmente, en la última parte del parágrafo, se habla de la "salud ética" y su "indiferencia" frente a la "solidificación de las determinaciones finitas". Es común leer esto como una implicación de que las vidas individuales no importan, con el fin de evitar una "quietud". Sin embargo, dado que esto va en contra de los compromisos normativos centrales de Hegel (la realización de la libertad individual en el mundo moderno), considero que esta "quietud" tiene que ver principalmente con no reconocer la necesidad y racionalidad del Estado para que la eticidad moderna sea posible. La guerra opera como el recordatorio contingente de que la libertad individual moderna no es autosubsistente. Ser "indiferente" a las "determinaciones

finitas” es otra manera de decir que todo esto deviene una “nulidad”. Esta es otra manera de leer el ejemplo de la paz perpetua: como un ejemplo hiperbólico donde tener una seguridad garantizada perpetuamente hace que la sociedad civil hegeliana sea “reificada” o “naturalizada” (“quietud”), en el sentido de individuos que simplemente asumen que la libertad de los individuos y sus intereses particulares son autosubsistentes e independientes: aparentan ser un obvio “dado” inmediato, en lugar de un logro espiritual posibilitado por el Estado moderno, del cual heredamos derechos y deberes que constituyen la realización de nuestra libertad.

El último aspecto importante del momento ético se formula a continuación y de manera bastante críptica:

> Que la idealidad que aparece en la guerra como una relación causal hacia el exterior y la idealidad según la cual los poderes internos del estado son momentos orgánicos del todo, son una y la misma, aparece de diversas maneras en los fenómenos históricos[19].

Lo que interpreto de este pasaje es, una vez más, cómo es que la experiencia de la guerra revela la necesaria infraestructura normativa e institucional de la libertad individual (“poderes internos del Estado”), y que este holismo social del Estado (la “idealidad”) que encontramos con el caso contingente de la guerra (la “relación causal hacia el exterior”) es algo que *ya se encuentra operativo* antes de la experiencia contingente (“son momentos orgánicos del todo”). Sus ejemplos históricos muestran esto. Pero en lugar de leer estos ejemplos como una glorificación de la guerra, como si se tratase de una defensa normativa, considero que hay que verlos más como ilustraciones empíricas de procesos históricos reales que muestran cómo la libertad individual no puede existir sin seguridad, y cómo la seguridad no puede existir sin un Estado

moderno capaz (y de los procesos históricos que dieron lugar a su surgimiento).

Para concluir esta sección, quiero enfatizar que el momento ético de la guerra lo que hace es revelar el deber de proteger la "individualidad substancial" del Estado con "indiferencia" a la "permanencia" de las "determinaciones" que son "meramente finitas". La guerra, cuando sucede (en última instancia debido a la necesidad de la contingencia), abre la posibilidad a los Estados modernos de tener miembros identificados con él, con su necesidad y racionalidad; de devenir consciente de que la vida individual de la sociedad civil es algo "perecedero" que *presupone* al Estado. Esto es el componente clave del momento ético de la guerra: revelar la necesaria infraestructura institucional, normativa y material que permite la posibilidad de la totalidad de la eticidad, especialmente la que concierne a la producción y reproducción de la sociedad civil de individuos con intereses particulares.

2. ¿Es el COVID-19 como la guerra?

La respuesta corta y correcta es un rotundo "no". Un hegeliano consistente enfatizaría que la guerra es una institución social, una práctica histórica, y no algo que un Estado moderno "espiritual" puede hacerle de manera "inmediata" a la "naturaleza" (un virus). De ahí que el argumento que propongo sobre la posibilidad de un momento ético de la pandemia sea un *argumento por analogía*. La idea es ver qué tanto la pandemia y la guerra comparten rasgos suficientes, algo siempre debatible, para considerar a la pandemia como cumpliendo un rol funcional suficientemente similar como el que la guerra juega en el argumento hegeliano.

A diferencia de la sección anterior, basada en una lectura del texto de Hegel, acá lo que interesa es discutir la analogía con la discusión pública sobre la pertinencia del vocabulario bélico para comprender lo que en cuanto sociedad debemos

hacer con una pandemia como la que vivimos recientemente. La evidencia presentada aquí es anecdótica e ilustrativa, pero este tipo de consideraciones sobre discusiones públicas es algo que tiene que importar a cualquier análisis que se quiera hegeliano. Esto en el sentido de que con Hegel uno está interesado en elaborar una crítica inmanente de la sociedad, al mismo tiempo que se busca capturar la época de uno en pensamiento.

Un primer punto tiene que ver con la necesidad de *movilización social*. Esto es consistente con el deber individual hegeliano de sacrificio durante el "momento más alto" del Estado, así como con las dinámicas de construcción estatal y guerra[20]. El 20 de abril de 2020, el secretario general de las Naciones Unidas, Antonio Guterres, dijo: "Estamos en guerra con el virus"[21]. Guterres también dijo: "Necesitamos la lógica y urgencia de una economía de guerra, [necesitamos] aumentar la capacidad de nuestras armas"[22]. Mandelbaum, por su parte, reconoció que la pandemia, como la guerra, ha tenido un impacto generalizado en la vida diaria de los ciudadanos. En lugar de soldados, los trabajadores de salud y científicos son los que se encuentran "dando batalla". Y las principales diferencias para él son que el grupo social que más estaba muriendo no eran soldados jóvenes, sino adultos mayores, y que los ciudadanos son ordenados a no hacer "nada" (es decir, hacer cuarentena para evitar el esparcimiento del virus)[23]. Para Ackerman y Detsky, no es claro si los trabajadores médicos son realmente equivalentes a soldados, pero aun así apoyan la analogía (me parece, por razones estratégicas), porque podría promover una mayor inversión en equipos médicos[24]. Pinkus y Ramaswamy consideran que "el periodo por el que pasamos se asemeja a la experiencia totalmente inmersa de una movilización masiva, de una economía de guerra" y que "la duración de esta 'guerra' será dictada por el tiempo que tome derrotar al virus con tratamientos efectivos, vacunas e

inmunidad, y su profundidad será dictada por cuánto y qué tan efectivamente nos movilicemos”[25]. Con relación a este deber de “los movilizados” en la guerra, una manera importante de pensar esta analogía se encuentra en una entrevista hecha a Stanley McChrystal, ex cabeza de JSOC (*Joint Special Operations Command*) en el Medio Oriente, ya que enfatiza el sacrificio real:

> McChrystal argumenta que nuestra nación [los Estados Unidos] no ha hecho esto realmente desde la Segunda Guerra Mundial –renunciar a cierta libertad, dinero y que haya gente dispuesta a dar la vida por la causa–. Desde luego, tenemos pequeños bolsones de eso ahora, y mucha gente está dando pelea, pero en general “hemos perdido nuestra habilidad colectiva para comprender el sacrificio en términos absolutos”[26].

En este contexto, llama la atención que sea alguien con formación y experiencia militar el que reconozca el deber de sacrificio en términos relativamente similares a los hegelianos.

Ahora bien, en este punto, es posible cuestionar qué tanto de la comprensión de Hegel sobre la experiencia de la guerra moderna podría relacionarse adecuadamente con cómo pensamos estas discusiones públicas sobre la “movilización social” y la “economía de guerra”. Para decirlo sucintamente, la experiencia de Hegel ante las guerras napoleónicas es que, sin duda, involucraron cambios tecnológicos y organizacionales cruciales, así como en términos de movilización. Sin embargo, es la industrialización de la guerra, prevalente en las dos guerras mundiales, algo que excede a Hegel, especialmente para poder comprender adecuadamente la articulación entre sociedad civil y Estado.

A pesar de que concuerdo con que ha habido importantes cambios con relación a la industrialización y la guerra[27], no considero que esos aspectos problematizan en lo esencial el

argumento teórico de Hegel. Incluso estaría dispuesto a decir que tales cambios lo reivindican, en el sentido de que el incremento cualitativo en la movilización social y económica (el esfuerzo bélico de la sociedad civil) para la guerra industrial del Estado moderno puede leerse todavía bajo parámetros hegelianos: los intereses individuales de los movilizados devienen una "nulidad". Esto muestra la "idealidad" o la dependencia estructural holista entre la sociedad civil y el Estado. En pocas palabras, estos cambios no refutan el momento ético de la guerra. Y, por ende, los argumentos públicos que demandan una movilización "similar" a tales guerras juegan a favor de la analogía.

Por otro lado, hay un segundo hilo común que es más crítico y escéptico de la analogía de la guerra. Tiende a ver un potencial no democrático y nacionalista debido a los poderes y medidas de emergencia que podrían ser usadas por los líderes políticos. Por ejemplo, Musu reconoce por qué la imagen de la guerra podría ser persuasiva: "Identifica a un enemigo (el virus), una estrategia ('aplanar la curva', pero también 'salvar la economía'), los guerreros de la primera línea (personal de salud), el frente doméstico (gente aislándose en su casa), los traidores y desertores (gente rompiendo las reglas de distanciamiento social)"[28], así como las medidas drásticas y el apelar al sentido de deber de los ciudadanos. Pero luego sostiene que el problema con estas imágenes es que pueden fácilmente mutar en demandas autoritarias: los ciudadanos son "soldados" que tienen que obedecer, los gobiernos pueden obtener "poderes de emergencia", con actitudes puramente centradas en sus países, a expensas del resto.

Otros, como Kumar, consideran que el problema es que esas comparaciones se deben al hecho de que tenemos sociedades militaristas, y con estas analogías aumenta el riesgo de que las sociedades se vuelvan más autoritarias. Aun así, este autor pregunta retóricamente si esta "guerra" también va a

implicar una fuerte tributación progresiva para los ricos y las corporaciones. Esto lo pregunta con la intención justamente de mostrar que las cosas no van a ser como en guerras pasadas, que vamos a tener solamente los efectos "malos" de la analogía. La otra diferencia es que la crisis es global, por lo cual devenir puramente nacionalista no va a funcionar, a diferencia de guerras reales entre Estados[29].

No considero que estas consideraciones invaliden la pertinencia "ontológica" de la analogía de la guerra. Las objeciones son escépticas por posibles consecuencias normativas, en el sentido de potencialmente permitir un giro autoritario en la sociedad. Y aunque Hegel no es un filósofo totalitario, es más que claro que no es un demócrata liberal[30], así que en un nivel puramente histórico el reto normativo no tendría por qué ser un problema. Sin embargo, lo que sí nos es posible aceptar y decir es que las demandas, deberes de sacrificio y movilización siempre pueden salir mal. Un liderazgo que se aproveche de la situación para concentrar el poder con fines corruptos es algo de lo que Hegel era consciente. Con relación al nacionalismo, aunque es materia de discusión trazar la compleja historia de este fenómeno, considero que lo que reconocemos como nacionalismo moderno es algo que se empieza a consolidar después de la muerte de Hegel. Sin embargo, creo que sí es razonable decir que para Hegel el Estado es la forma colectiva más alta en la que uno puede realizar la libertad, antes de pasar a los momentos de la historia universal y del espíritu absoluto. Por eso, la idea más general de que los Estados persiguen sus intereses primero, especialmente si se ven presionados a ello por la necesidad de la guerra, sería algo razonable para Hegel. Esto no hace la cooperación entre Estados imposible o innecesaria. Solamente reconoce que los Estados son entidades "espirituales" que se priorizan a sí mismos.

Entonces, si la analogía fuese suficientemente plausible,

¿cómo deberíamos pensar el momento ético de la pandemia? Aquí creo que la pregunta retórica de Kumar es un buen punto de partida: lo que el momento ético de la pandemia muestra o revela es que esta opera como el evento externo y contingente que hace que los intereses de la sociedad civil devengan una nulidad. Esto expresa la idealidad o dependencia holista de la sociedad civil en el Estado, lo cual se expresa como la demanda racional por una capacidad estatal moderna suficientemente fuerte para lidiar exitosamente con el evento. El momento ético de la pandemia revela que el núcleo de la perspectiva de Hegel sigue intacto y relevante: el Estado está presupuesto en la sociedad civil. Tener suficiente personal calificado, equipo e infraestructura en un sistema de salud pública es el análogo de las capacidades militares. La analogía persiste porque el Estado es algo necesario y presupuesto para la reproducción de los componentes esenciales de la sociedad civil moderna. Esto en la práctica opera para nosotros como una crítica a décadas de neoliberalización y debilitamiento del Estado, como una crítica inmanente que defiende la ya presupuesta necesidad del Estado, como parte de su inherente racionalidad, con la que la eticidad moderna está comprometida, pero que necesita ser realizada.

3. Conclusión

La amenaza existencial de la pandemia, agravada por la irracionalidad del mercado en algunos contextos, muestra la necesidad de fortalecer el sistema de salud pública, de regular el mercado para prevenir abusos con relación al precio de las medicinas, el oxígeno y los equipos. Incluso podría requerirse la nacionalización temporal de clínicas privadas, el establecimiento de una tributación progresiva significativa y la inversión pública en industrias y laboratorios médicos, con vistas a que la sociedad pueda estar preparada para escenarios de corto, mediano y largo plazo.

Para concluir, uno podría objetar, quizá, preguntando por qué sería necesario pasar por todo este argumento hegeliano, si es que podría considerarse como obvio que uno siempre necesita mejorar el sistema de salud pública. Aunque no considero que dicha posición es hoy obvia en muchos Estados, podemos aun así concederla. La respuesta en defensa del argumento hegeliano destaca dos cosas. La primera es que, desde este argumento, la defensa de la salud pública no está fundada exclusivamente en una lista de derechos individuales que podemos discutir; en lugar de ello, la demanda opera como el reconocimiento de la necesaria infraestructura institucional que posibilita la reproducción social de la eticidad moderna, y más específicamente, la sociedad civil de individuos en el mercado. Los discursos neoliberales son exitosos ideológicamente a la hora de defender el debilitamiento estatal y la privatización de la salud, supuestamente por la libertad individual, pero esto solamente "funciona" mientras el sistema de salud no fuese verdaderamente necesario por una emergencia *pública*, como en el caso del COVID-19. Digamos que solamente funciona con cierto grado de "quietud" o "estancamiento".

El segundo aspecto de la respuesta es que con Hegel la cuestión de la infraestructura de salud pública no es simplemente algo "ideológico", en el sentido de que solamente depende de qué tan conservador o progresista uno sea con respecto al derecho a la salud o a los derechos sociales en general. Lo importante del argumento hegeliano sobre el momento ético de la pandemia es que formula el problema en términos de racionalidad y libertad. El momento ético muestra la racionalidad inherente que debe ser actualizada vía el fortalecimiento de sus capacidades, para que la libertad individual de los ciudadanos pueda ser realizada en un sentido significativo. Tal es la enseñanza del "momento más alto".

Bibliografía

Ackerman, Elliot y Allan S. Detsky, "Why Comparing the Fight Against COVID-19 to War Is Ethically Dangerous". *Time*, 7 de mayo de 2020. Consulta: 21 de octubre de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/3ejzc3ms

Aljazeera, "UN Chief says world at 'war' against COVID-19". *Aljazeera*, 24 de mayo de 2021. Consulta: 21 de octubre de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/ms8shm23

Buzan, Barry y George Lawson, *The Global Transformation: History, Modernity and the Making of International Relations*, Cambridge University Press, 2015.

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

Honneth, Axel, *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, Polity Press, 2014.

Kaufmann, Walter, "The Hegel Myth and its Method", en: *Hegel's Political Philosophy*, New York: Athernon Press, 1970.

Kumar, Sanjeev, Sanjeev Kumar, Why Is the Pandemic Likened to a "War"? *The Wire*, 11 de abril de 2020. Consulta: 21 de octubre de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/bdzx94vy

Mandelbaum, Michael, "How is the Coronavirus like a War?" *The American Interest*, 27 de abril de 2020. Consulta: 21 de octubre de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/4m6nayfc

Manville, Brook, "Are We Really Fighting Coronavirus 'Like A War'? *Forbes*, 2 de abril de 2020. Consulta: 21 de octubre de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/yc89fpxj

Musu, Costanza, "War metaphors used for COVID-19 are compelling but also dangerous". *The Conversation*, 8 de abril de 2020. Consulta: 2 de noviembre de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/28wa2ncf

Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*,

Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
Pinkard, Terry, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, New York: Oxford University Press, 2012. https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004
Pinkard, Terry, *Does History Makes Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
Pinkus, Gary y Sree Ramaswamy, "The 'war' on COVID-19: What real wars do (and don't) teach us about the economic impact of the pandemic". *McKinsey & Company*. Consulta: 21 de octubre de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/5dxpcyrn
Pippin, Robert B., *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
Porter, Bruce D., *War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics*, The Free Press, 1994.
Schuringa, Christoph, "Hegel on spirited animals", *Philosophy*, *1*(24), 2022. https://doi.org/https://doi.org/10.1017/S0031819122000274
Smith, Steven B., *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.

---

1. Universidad de Toronto / Grupo Hegel – Pontificia Universidad Católica del Perú. ↵
2. Para una crítica definitiva de Popper, véase Walter Kaufmann, "The Hegel Myth and its Method", en: *Hegel's Political Philosophy*, New York: Athernon Press Kaufmann, 1970, pp. 137-171. También considero que el ya clásico *Razón y revolución* de Marcuse hace un excelente trabajo (sobre todo si se toma en cuenta cuándo fue publicado) para rechazar esas lecturas. ↵
3. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004, p. 294. ↵
4. *Ídem*. ↵
5. Agradezco a Carlos Schoof por esta clarificación. ↵
6. Recordemos que la eticidad hegeliana "supera" la personalidad legal y la subjetividad moral, no las elimina. ↵
7. Cf. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho, op. cit.*, pp. 294-295. ↵
8. *Ídem*. ↵
9. *Ibid.*, p. 295. ↵
10. No se trata de cualquier forma de vida, como es común en

interpretaciones tradicionalistas, historicistas, relativistas o "comunitaristas" de Hegel.

11. Un buen análisis que conecta estas aspiraciones de la *Filosofía del derecho* junto con una lectura de la *Fenomenología del espíritu*, que enfatiza la historia del "espacio social" de las razones, puede encontrarse en Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
12. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 295.
13. *Ídem.*
14. Esta conexión entre la lógica hegeliana y la teoría de las relaciones internacionales de Hegel es algo pendiente que excede los límites de la presente intervención, pero que espero poder abordar en el futuro.
15. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 295.
16. La relación entre naturaleza y espíritu en Hegel también es materia de discusión. Aquí solamente voy a mencionar que sigo interpretaciones plausibles que son menos metafísicas y convergentes con lo que he venido elaborando. Cf. Terry Pinkard, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, New York: Oxford University Press, 2012; cf. Terry Pinkard, *Does History Makes Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017; cf. Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Aun así, estas lecturas no están exentas de críticas importantes ; cf. Christoph Schuringa, "Hegel on spirited animals", *Philosophy*, *1*(24), 2022.
17. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 295.
18. *Ídem.*
19. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 296.
20. Para una presentación general de este tema para los casos occidentales, que además toma en cuenta la expansión de derechos y bienestar, véase Bruce D. Porter, *War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics*, The Free Press, 1994.
21. Cf. Costanza Musu, "War metaphors used for COVID-19 are compelling but also dangerous", *The Conversation*, 8 de abril de 2020, consulta: 2 de noviembre de 2023, recuperado de: https://tinyurl.com/28wa2ncf
22. Aljazeera, "UN Chief says world at 'war' against COVID-19", *Aljazeera*, 24 de mayo de 2021, consulta: 21 de octubre de 2023, recuperado de: https://tinyurl.com/ms8shm23
23. Cf. Michael Mandelbaum, "How is the Coronavirus like a War?", *The American Interest*, 27 de abril de 2020, consulta: 21 de octubre de 2023, recuperado de: https://tinyurl.com/4m6nayfc
24. Cf. Elliot Ackerman y A. S. Detsky, "Why Comparing the Fight Against COVID-19 to War Is Ethically Dangerous", *Time*, 7 de mayo de 2020, consulta: 21 de octubre de 2023, recuperado de: https://tinyurl.com/3ejzc3ms
25. Cf. Gary Pinkus y Sree Ramaswamy, "The 'war' on COVID-19: What real wars do (and don't) teach us about the economic impact of the pandemic", en *McKinsey & Company*, consulta: 21 de octubre de 2023, recuperado de https://tinyurl.com/5dxpcyrn
26. Cf. Brook Manville, "Are We Really Fighting Coronavirus 'Like A War'? *Forbes*, 2 de abril de 2020, consulta: 21 de octubre de 2023, recuperado de https://tinyurl.com/yc89fpxj
27. Para una perspectiva amplia que toma en cuenta el "largo siglo XIX" (excede a Hegel) como el proceso histórico constitutivo de las relaciones internacionales "modernas", véase Barry Buzan y George Lawson, *The Global Transformation: History, Modernity and the Making of International Relations*, Cambridge University Press, 2015.
28. Costanza Musu, "War metaphors used for COVID-19 are compelling but also dangerous", *op. cit.* Traducción propia.

29. Sanjeev Kumar, Why Is the Pandemic Likened to a “War”? *The Wire*, 11 de abril de 2020, consulta: 21 de octubre de 2023, recuperado de: https://thewire.in/world/coronavirus-war-military. ↵
30. Cf. Steven B. Smith, *Hegel’s Critique of Liberalism: Rights in Context*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Un reciente intento de actualizar la *Filosofía del derecho* de Hegel para una eticidad democrática occidental se encuentra en Axel Honneth, *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life*, Polity Press, 2014. ↵

Eticidad capitalista: fundamento de la crisis actual

Martín Valdez[1]

> El fundamento ilustra claramente una idea cardinal en Hegel: la esencia de lo finito es la contradicción, pues él es esencialmente relativo a lo otro que lo niega y no tiene su verdad en sí mismo. […]. La única manera hegeliana de salir de la contradicción es alzándonos a la visión filosófica de la totalidad.
>
> Jacinto Rivera de Rosales[2]

I

Estaríamos saliendo de un intenso periodo de crisis política en el Perú[3]: el Ejecutivo y el Legislativo enfrentados, cada poder apuntando al otro sus respectivas armas constitucionales: a la cuestión de confianza y eventual disolución del Congreso se le contraponen la censura de ministros y la vacancia del presidente por incapacidad moral. El despliegue de estos mecanismos, principalmente en los últimos siete años, deja un precedente que orienta a ambos poderes a una confrontación política donde la estabilidad misma del Estado se ve gravemente afectada.

No obstante, esta crisis se habría resuelto, no con la vacancia del presidente Pedro Castillo, sino más de un año antes del 7 de diciembre de 2022 con la promulgación de la Ley 31355[4] el 21 de octubre de 2021 y su eventual ratificación meses después por parte del Tribunal

Constitucional[5]. La ley en cuestión niega en la práctica el mecanismo constitucional de la cuestión de confianza y, en consecuencia, la posibilidad de un cierre constitucional del Congreso[6]. El Ejecutivo queda sin mecanismos de defensa ante el Legislativo. El verdadero golpe de Estado no se hizo con un mensaje a la nación y menos aún con tanques, sino mediante esta ley que quiebra el balance constitucional de poderes. La resolución específica de esta crisis política tiene como resultado la sujeción del Ejecutivo al Legislativo, ambos poderes alineados en defensa, no del orden constitucional ni del Estado de derecho, que más bien vienen atropellando, sino del llamado modelo económico neoliberal.

II

Nos encontramos ahora a nivel de la crisis misma del neoliberalismo, modelo donde bienes y servicios básicos se hallan no solo privatizados, sino bajo control de monopolios y oligopolios. Los pocos servicios públicos que quedan se brindan en el Perú bajo la lógica *subsidiaria*; esto quiere decir que no están pensados como servicios universales, sino principalmente "para los pobres"[7] y, en consecuencia, son de pésima calidad. De ahí no debe sorprendernos que el Perú, específicamente, haya sido el país más golpeado por la pandemia (número uno en el mundo en cantidad de fallecidos por millón de habitantes[8]), dado el estado deplorable de la salud, vivienda, condiciones laborales, transporte, etc., justamente aquello que para los economistas y gestores de políticas públicas neoliberales tiene un valor, en el mejor de los casos, secundario.

Toca ya referirnos a la filosofía de Hegel. La dialéctica, en palabras de Jacinto Rivera, nos mueve a "buscar un punto en el que ambos elementos contradictorios encuentren su unión, su síntesis conciliatoria [...]. La última palabra no la tiene la contradicción, sino la identidad, y la totalidad se define como

la unidad de identidad y diferencia”[9]. Las distintas fuerzas políticas, los poderes constitutivos del Estado, en última instancia, encuentran su unidad en tanto partes de un modelo que, en los últimos meses, han defendido al punto de masacrar ciudadanos ejerciendo pacíficamente el derecho a la protesta, con tal de no conceder siquiera la posibilidad de un referéndum sobre un posible cambio de constitución, medida que, por cierto, cuenta con un gran respaldo ciudadano.

La concepción del Estado peruano como “subsidiario” de la actividad empresarial tiene su principio, pues, en la actual constitución fujimorista[10], a su vez implantada mediante un golpe de Estado, asesinando líderes sindicales y periodistas críticos al régimen. Es en este nuevo plano, más allá de lo meramente político, donde se nos presenta una nueva contradicción, más *real*, y que se puede plantear como una entre varias prioridades en torno a la relación Estado-Mercado: por un lado, la acumulación de capital, el crecimiento macroeconómico como fin último, y en el otro, el bienestar humano, la garantía de derechos sociales y el desarrollo del país. El Estado subsidiario del neoliberalismo versus el Estado de bienestar —o social-democrático—, uno que se comprometa genuinamente con garantizar el bienestar y la libertad sustancial de las personas, regulando como sea necesario la actividad industrial, e inclusive asumiéndola bajo la lógica de servicios públicos universales. Es decir, el Estado de la eticidad.

III

Pero nos hallamos inmersos en una crisis aún más peligrosa y con mayor potencial de perjuicio al bienestar y a la libertad humana, no solo de la actual, sino de futuras generaciones, a saber, la crisis climática. Las causas del calentamiento global son conocidas desde hace décadas[11]. Básicamente, la emisión de gases de efecto invernadero por parte de la industria de energía fósil; de igual modo, se conocen sus efectos

catastróficos: destrucción de ecosistemas, hambrunas, falta de agua, migraciones masivas, extinción generalizada de especies, etcétera.

Las principales empresas responsables hicieron y siguen haciendo todo lo posible para ocultar esta información, gastando cientos –si no miles– de millones de dólares en meterse al bolsillo a políticos, así como a operadores mediáticos. No solo ello, sino que en las últimas cuatro décadas han quemado más combustible fósil que en los dos siglos previos. No es exagerado señalar que estamos hablando *del crimen más grave de toda la historia*: un daño no solo hacia una persona, un pueblo, ni siquiera para una generación entera, sino a todas las generaciones futuras; un daño irreversible al planeta.

Lo que hasta hace pocos años era un escenario todavía factible se torna ahora prácticamente imposible: mantener a 1,5º C el aumento de la temperatura global. El escenario más realista, pero cada vez más difícil, que requiere no sobrepasar el aumento de la temperatura en 2º C, implica que 400 millones de personas pasarán a estar en riesgo de inanición (además de las que ya lo están), 2000 millones de personas adicionales (un cuarto de la población mundial) quedarán sin acceso adecuado a agua, se dará una reducción de cultivos en un 30% hacia el 2080, y para el 2050, 140 millones de personas en África, el sur de Asia y Latinoamérica se volverán desplazados forzados por los efectos de la crisis. Estamos hablando, pues, de sequías y hambrunas extremas, deterioro generalizado de la salud y de la esperanza de vida, 4500 millones de personas sujetas a olas de calor, etc.

El neoliberalismo se ha mostrado absolutamente incapaz siquiera de pensar una solución al problema que vaya más allá de responsabilizar a los individuos, vender productos *verdes*, así como mercantilizar la contaminación. La responsabilidad, contrario a lo que señala esta ideología, no es de la humanidad

en abstracto ni de los hábitos individuales. Un dato: 3500 millones de personas (la mitad más pobre de la población mundial) son responsables del 10% de las emisiones, mientras que el 10% más rico es responsable de la mitad de estas[12].

Amortiguar significativamente los efectos catastróficos del calentamiento global solamente será posible mediante *una transformación social sin precedente histórico*: un redireccionamiento de la industria desde el afán de lucro cortoplacista hacia una que pueda significativamente considerar los intereses colectivos de todos los afectados por su actividad (trabajadores, consumidores, medio ambiente, etc.), lo que, en términos concretos, requiere un cambio urgente de toda la matriz energética basada en la quema de carbón y de petróleo, con todas las repercusiones que ello pueda traer para las actuales formas de vida.

IV

Hemos llegado al momento de abordar el concepto que le da título a esta ponencia, el de una *eticidad capitalista*. Con este oxímoron apuntamos a señalar que la totalidad no es ya abarcada por el Estado, sino que se presenta como mercado mundial. El neoliberalismo ha realizado esta eticidad capitalista en todo su esplendor. Como apunta Nancy Fraser, en esta forma de capitalismo "globalizado y financiarizado", las "corporaciones oligopolísticas de alcance global" han quedado "liberadas del control público"[13], "los bancos centrales y las instituciones financieras mundiales han reemplazado a los Estados como árbitros de una economía cada vez más globalizada", el capital financiero ha quedado autorizado "para disciplinar a los Estados y al público en general en favor de los intereses inmediatos de los inversores privados"[14], enfrentando "descaradamente a cualquier poder público o fuerza política que pueda desafiarlos"[15]. Esta eticidad ha logrado realizar de la forma más perfecta hasta el momento la

libertad del capital, de aquel sujeto automático dotado de vida propia, resultado del movimiento incesante de la *autovalorización* del valor[16].

La eticidad propuesta por Hegel *parasu propio tiempo,* con el Estado a la cabeza, se ha visto completamente desbordada por el capital, cuyo imperativo de acumulación y crecimiento le hace inconcebible detenerse. Marx apunta: "La tendencia a crear el mercado mundial está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar"[17]. En el capitalismo, agrega, "por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre"[18]. Considerando esto, no debe sorprendernos que a pesar de la claridad científica sobre el peligro existencial que implica el continuo desenvolvimiento de la industria fósil, ya desde hace al menos cuatro décadas, no obstante, los Estados no hayan podido lograr detener esta industria que es, además, clave para todas las demás. El petróleo es, pues, la sangre del capitalismo. Abolir la industria fósil requerirá transformar radicalmente la economía mundial[19].

¿Puede atacarse, destruirse esta industria sin darle, al mismo tiempo, una estocada definitiva al capital? Cualquier solución seria a la problemática desafía no solo el modelo neoliberal, el capitalismo financiarizado y globalizado, sino el capitalismo mismo, con su imperativo de crecimiento ilimitado. No solo el Estado neoliberal existe para el capital, sino que el Estado social-democrático necesita de este para poder redistribuir riqueza en la forma de servicios públicos y, en general, seguridad social. Históricamente, los países que han seguido este modelo y que han logrado generar bienestar dentro de sus fronteras lo han logrado exportando capital y, en ese sentido, explotación y miseria, saqueando recursos de otros continentes y dominando pueblos enteros. La unidad dialéctica de esta contradicción la hallamos en que, de una u otra forma, el Estado moderno parecería no poder sino servir al capital.

Como afirmaron famosamente Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista:* "El gobierno del Estado moderno no es más que un comité que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa"[20].

El fundamento de la crisis ambiental se encontraría en la "idea misma del capital", a saber, en el control privado de la producción y, en consecuencia, de las industrias, en la compra y venta (enajenación) de la fuerza de trabajo, intercambio que tanto Hegel como Kant legitimaron en la esfera del derecho abstracto, incapaces de prever la magnitud de este "monstruo animado" y su potencial de subyugar (alienar) la actividad humana en dirección diametralmente opuesta del bienestar y de la libertad, para dirigirla de acuerdo a su propia lógica, absolutamente indiferente a la explotación del hombre por el hombre y a la destrucción del planeta.

V

Antes de concluir, quiero volver sobre la necesidad de este cambio social sin precedente histórico como solución a la crisis climática. El bosquejo de este cambio está presente ya en la obra de Marx: se trataría de una democratización de la industria, lo que supone privar del control de esta a sus propietarios –interesados, fundamentalmente, en la maximización de sus beneficios, lo cual es, justamente, la base del problema– hacia una que sea controlada colectivamente. No basta con un Estado que busque regular su propio capital, es necesario que asuma un carácter anticapitalista: buscar activamente su superación. Aquí haríamos bien en mirar el caso de países como China, Vietnam, Laos: esto es, un modelo económico y político con un proyecto socialista constitucionalizado, una economía planificada de acuerdo a un plan que priorice el bienestar y el desarrollo humano. Pero los esfuerzos de estos Estados siguen enmarcados en la institucionalidad del mercado mundial, basada en la

competencia y en la maximización de las ganancias privadas. La solución no puede apuntar a menos que una transformación del mercado mundial, la cima de la eticidad capitalista, siendo reemplazado por formas institucionales que promuevan la cooperación, compartan tecnología, y sean capaces de planificar priorizando el bienestar y la sostenibilidad. Es decir, una institucionalidad *comunista*.

¿La alternativa a este cambio? Un capitalismo del desastre, basado en ideologías ecofascistas, que estamos viendo ya cada vez con mayor frecuencia: normalizar la catástrofe culpando a la supuesta "sobrepoblación", dejar morir a los inmigrantes en las fronteras, etc. La conocida frase de Rosa Luxemburgo se nos presenta ahora no solo con la urgencia de evitar la guerra mundial, sino la catástrofe ambiental planetaria: socialismo o barbarie.

Bibliografía

Alejos Mata, Omar Alejandro, *La (in)constitucionalidad de la Ley 31355 que establece límites a la cuestión de confianza*, Trabajo académico para optar el título de Segunda Especialidad en Derecho Público y Buen Gobierno, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022. Recuperado de: https://tinyurl.com/4sakrb3c

Congreso de la República de Perú, *Ley 31355 de 2021, Ley que desarrolla el ejercicio de la cuestión de confianza regulada en el último párrafo del artículo 132 y en el artículo 133 de la Constitución Política del Perú*, El Peruano, Año XXXVIII – Nº 16270, 21 de octubre de 2021.

Constitución Política del Perú, Art. 60, 29 de diciembre de 1993, Perú.

Diario El Peruano, *SIS gratuito solo para los pobres y pobres extremos*, 18 de diciembre de 2016. Recuperado de: https://tinyurl.com/4ddh2xf8

Fraser, Nancy, *Los talleres ocultos del capital*, Madrid:

Traficantes de sueños, 2020.

Hegel, G.W. F., *Fundamentos de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia política*, traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 2017.

International Energy Agency, *The world's top 1% of emitters produce over 1000 times more CO2 than the bottom 1%*, 22 de febrero de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/5hy25k6n

Intergovernmental Panel for Climate Change, *Climate Change 2023: Synthesis Report. Summary for Policymakers*, Geneva, IPCC.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (volumen 1)*, México D. F.: Siglo XXI, 1982.

Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero,* traducción de Pedro Scaron, Madrid: Siglo XXI, 2017.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Madrid: Akal, 2018.

Rivera De Rosales, Jacinto, "De la contradicción al fundamento. El inicio de la Lógica de la esencia de Hegel", en: Eduardo Maraguat (ed.), *La Lógica de Hegel*, Valencia: Colección Filosofías, 2017.

Tribunal Constitucional, *El Tribunal Constitucional declaró infundada la demanda de inconstitucionalidad contra la Ley 31355, "Ley que desarrolla el ejercicio de la cuestión de confianza"*, 3 de febrero de 2022. Recuperado de: https://tinyurl.com/4masp7c2

Worldometer, *Covid 19 Coronavirus Pandemic*, recuperado el 13 de agosto de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/47fynxta

---

1. Grupo Hegel – Pontificia Universidad Católica del Perú. ↲
2. Jacinto Rivera De Rosales, "De la contradicción al fundamento. El inicio

de la Lógica de la esencia de Hegel", en: Edgar Maraguat (ed.), *La Lógica de Hegel,* Valencia: Colección Filosofías, 2017, p. 99. ↩

3. Dado el carácter coyuntural del presente texto, cabe precisar que se escribió y leyó públicamente en junio de 2023 y se realizaron leves modificaciones para su publicación en agosto del mismo año. ↩
4. Congreso de la República de Perú, *Ley 31355 de 2021, Ley que desarrolla el ejercicio de la cuestión de confianza regulada en el último párrafo del artículo 132 y en el artículo 133 de la Constitución Política del Perú*, El Peruano, Año XXXVIII – N.º 16270, 21 de octubre de 2021. ↩
5. Tribunal Constitucional, *El Tribunal Constitucional declaró infundada la demanda de inconstitucionalidad contra la Ley 31355, "Ley que desarrolla el ejercicio de la cuestión de confianza",* 3 de febrero de 2022. Recuperado de: https://tinyurl.com/4masp7c2 ↩
6. Para un análisis de la inconstitucionalidad de la ley, cf. Omar Alejandro Alejos Mata, *La (in)constitucionalidad de la Ley 31355 que establece límites a la cuestión de confianza.* Trabajo académico para optar por el título de Segunda Especialidad en Derecho Público y Buen Gobierno, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022. ↩
7. Diario El Peruano, *SIS gratuito solo para los pobres y pobres extremos,* 18 de diciembre de 2016, https://elperuano.pe/noticia/49404-sis-gratuito-solo-para-los-pobres-y-pobres-extremos ↩
8. Worldometer, *Covid-19 Coronavirus Pandemic,* recuperado el 13 de agosto de 2023. https://www.worldometers.info/coronavirus/#countries ↩
9. J. Rivera de Rosales, *op. cit.,* p. 101. ↩
10. Constitución Política del Perú, Art. 60, 29 de diciembre de 1993, Perú. ↩
11. Intergovernmental Panel for Climate Change, *Climate Change 2023: Synthesis Report. Summary for Policymakers*, Geneva, IPCC. ↩
12. International Energy Agency, *The world's top 1% of emitters produce over 1000 times more CO2 than the bottom 1%,* 22 de febrero de 2023. Recuperado de: https://tinyurl.com/5hy25k6n ↩
13. Nancy Fraser, *Los talleres ocultos del capital,* Madrid: Traficantes de sueños, 2020, p. 118. ↩
14. *Ibid,* p. 128. ↩
15. *Ibid,* p. 130. ↩
16. Cf. Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero,* traducción de Pedro Scaron, Madrid: Siglo XXI, 2017, pp. 212-213. ↩
17. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (volumen 1),* traducción de Pedro Scaron, México D. F.: Siglo XXI, 1982, p. 360. ↩
18. *Ibid,* p. 362. ↩
19. Si bien no es en absoluto inconcebible que el capitalismo pudiera llegar a prescindir enteramente de energía fósil (es más, es lógicamente necesario dado el carácter limitado de dicho recurso), no obstante, la transición, siguiendo la propia lógica del sistema, será –en realidad, viene ya siendo– excesivamente larga, con una tendencia a aprovechar hasta el agotamiento dicho recurso, en detrimento del planeta. El punto es que un cambio radical y suficientemente rápido (como llama la situación) se está mostrando incompatible con el funcionamiento de dicho sistema. ↩
20. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista,* traducción revisada por Juanmari Madariaga, Madrid: Akal, 2018, p. 49. ↩